

د. حسن مجید العبيدي

فلاسفة

المادة والصورة والعدم
عند ابن رشد



**فلسفة
المادة والصورة والعدم
عند ابن رشد**

اسم الكتاب: فلسفة المادة والصورة والعدم عند ابن رشد

اسم المؤلف: د. حسن مجید العبيدي

© جميع الحقوق محفوظة

© copyright ninawa

١٤٣٠ م ٢٠٠٩ / ١٠٠٠



للتراث والنشر والتوزيع

سورية . دمشق . صن ب ٤٦٥٠

تلفاكس: +٩٦٣ ١١ ٢٣٢٦٩٨٥

مستودع: +٩٦٣ ١١ ٥١٣٦٥٢٦

موبايل: ٠٩٦٣٩٢٣٤٤٩٧٣٤

ninawa@scs-net.org

ninawa@ninawa.org

www.ninawa.org

العمليات الفنية: التtipid والإخراج وتصميم الغلاف والطباعة

مطبعة دار نينوى . دمشق . سورية

القياس ١٧ × ٢٤

عدد الصفحات: ١٦٠

لوحة الفلافل: تجريد حديث

• لا يجوز نقل أو اقتباس، أو ترجمة، أي جزء من هذا الكتاب، بأية وسيلة
كانت، دون إذن خططي مسبق من المؤلف.

**فلسفة
المادة والصورة والعدم
عند ابن رشد**

تأليف

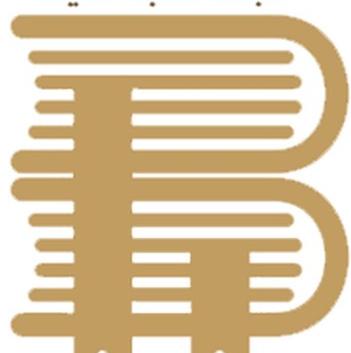
الدكتور حسن مجید العبيدي

أستاذ الفلسفة وتاريخها

قسم الفلسفة/ كلية الآداب / الجامعة المستنصرية

بغداد / العراق

شبكة كتب الشيعة



الإهـداء

إلى الرشدي الكبير الصديق الصدوق....

الدكتور محمد المصباحي

أستاذ الفلسفة برباط المغرب العربي

المؤلف

مقدمة الطبعة الجديدة

عندما ظهرت الطبعة الأولى للكتاب عن دار الطليعة بيروت عام ١٩٩٥، بعنوان *العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد*، كان بلدنا العراق قد عاش الحصار الاقتصادي والثقافي الذي فرض عليه منذ عام ١٩٩٠، هذا الحصار الذي ولد معه قطيعة معرفية وثقافية وشبه انقطاع عما كان يجري خارج العراق من نتاج إبداعي معرفي، سواءً أكان هذا النتاج الإبداعي عراقياً أم عربياً وعالمياً. ومما شمله الحصار كتابنا هذا الذي كان يحمل في طياته مشروعه العلمي والفلسفي، إذ بقي هو الآخر ضمن هذا الإطار، ولم يصل منه إلى بلدنا العراق إلا النسخ القليلة والتي لا تسد الحاجة العلمية والمعرفية سواءً في الوسط الثقافي بعامة أم الجامعات وأقسام الفلسفة العراقية بخاصة. على الرغم من أنه قد تم تداوله في البلدان العربية والإسلامية بشكل لافت للنظر، إذ تمت الإشارة إليه في حواشي ومتون الكتب التي ألفت عن ابن رشد وفلسفته.

وعندما بادر السيد أيمن الغزالى مدير دار نينوى للطباعة والنشر بدمشق المحروسة، بإعادة طبع ونشر الكتاب مرة أخرى وأعمامه في الوسط الثقافي العراقي والعربي، فضلاً عن ذوي الاختصاص من الفلاسفة العرب المعاصرین، وجدت من المناسب أن أرحب بهذه الفكرة وأبارك لها، لاسيما وأن الكتاب ما زال يشكل أهمية فلسفية وعلمية وفكرية، فضلاً عن إشكالية معرفية تكشف عن الوجه الآخر لفلسفة أبي التوليد بن رشد القرطبي (ت ٥٩٥هـ / ١١٩٨م)، ألا وهي إشكالية العلم الطبيعي المتمثلة بدراسة الجسم الطبيعي وما يتضمنه من مبادئ هي (المادة والصورة والعدم).

إذ أن من المعروف لدى الدارسين للفلسفة الطبيعية عند الفلاسفة المسلمين وتبعاً لفلسفة أرسطو (ت ٣٢٢ق.م) الطبيعية ومنهم فيلسوفنا ابن رشد وممن كتب عن هذا الفيلسوف، بالقول: أنه فيلسوف العقل والعقلانية النقدية، وخير من آهتم بالتأويل العقلي وحدوده وأوجه الصلة العلمية والمعرفية بين ما هو فلسي عقلي برهاني وبين ما هو ديني روحي قلبي. إذ بقيت هذه المعرفة بهذا الفيلسوف محدودة ضمن هذا الإطار وتطرح إشكالياتها مع كل مؤتمر فلسي أو ندوة علمية تعقد عن فلسفة ابن رشد.

لكن البحث في فلسفة الطبيعية ومبادئ هذه الفلسفة وحدودها ومقاهيمها مثل المادة والصورة والعدم والحركة والمكان والزمان وغيرها من موضوعات العلم الطبيعي، لم

تل بحسب رأينا المتواضع الاهتمام الكافي من الدرس والتحليل المعمقين، للكشف عن فلسفة أبي الوليد بن رشد في هذا الجانب. فضلاً عن ربط هذه الموضوعات بأطراها الفلسفية العامة الذي أنتجت في ظلها، وأقصد الأطر الميتافيزيقية والمنطقية والمعرفية.

فوجدت من المناسب أن أدرس موضوعات من هذا القبيل، وأن أرسم في الكشف عن أحد جوانب فلسفة العلم الطبيعي عند ابن رشد، على وفق أسس هذا العلم. من جهة، ومن أخرى لأبين للقارئ الكريم ناهيك عن المتخصص، أن فلسفة ابن رشد فلسفة شمولية الأبعاد والمعانى الكلية، ولم تتحصر بإطار محدد ومعين، كما يتadar من قراءة هذا الفيلسوف، أو أعجب بها. بل أن الذي يريد معرفة فلسفة ابن رشد، عليه أن لا يشغل نفسه فقط بنصوص محددة لهذا الفيلسوف مثل فصل المقال، أو الكشف عن مناهج الأدلة أو تهافت التهافت، بل عليه أن يفتح عن أصول فلسفته ومضائقها في كتبه الأخرى ولاسيما تلك التي وسمت بالتلخيص أو الشرح على فلسفة أرسطو، إذ أودع فيها ابن رشد الكثير من آرائه الفلسفية والكلامية والعلمية في مشكلات الفلسفة الإسلامية بعامة واليونانية بخاصة.

ولهذا فإن هذا المشروع الذي يتمثل بهذا الكتاب، هو بالأصل أطروحة دكتوراه في الفلسفة نالها المؤلف من جامعة بغداد، قسم الفلسفة عام ١٩٩٢، جاء ليكشف عن أحد جوانب فلسفة ابن رشد التي أودعها في مؤلفاته وكتبه غير الكلامية، بعد أن سبقها برسالة ماجستير درس فيها نظرية المكان في الفلسفة الإسلامية (ابن سينا نموذجاً)، والتي صدرت طبعتها الثانية عن دار نينوى عام ٢٠٠٨. ليشكل هذين الكتابين تصوراً مكتملاً وعمقاً عن الفلسفة الطبيعية الإسلامية، ولتفتح الأبواب على مصارعها لمن أراد دراسة هكذا موضوعات والتعمق فيها والكشف عن أصالة الفلسفة المسلمين في هذا الجانب.

المؤلف

بغداد / العراق

٢٠٠٨/٨/١

E. mail: alubaidi_drhassan@yahoo.com

المقدمة

منذ أن ظهر كتاب ابن رشد^(١) والرشدية *Averroes et L'Averroisme*» مؤلفه المستشرق أرنست رينان^(٢) في عام ١٨٥٢ م، والدراسات الفلسفية حول فلسفة ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ - ١١٩٨ م) ما زالت قائمة إلى يومنا هذا وستبقى إلى حين، حتى أنه قد عقد حول فلسفته وأرائه العلمية والطبية أكثر من مؤتمر فلسفى^(٣)، كلها تبني فهم فلسفة ابن رشد وبيان أثرها في الفكر الإنساني عموماً وفق منهج علمي معاصر، بعد أن أحصىت مجلة مؤلفاته التي تركها لنا، وصنفت هذه المؤلفات على موضوعاتها الرئيسية المعروفة^(٤).

(١) لمعرفة تفاصيل حياة ابن رشد ومؤلفاته وذكرها في المصادر القديمة انظر: أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زغبورة، القاهرة ١٩٥٣، ص ٢٨ . حيث يسهب بذلك حياة ابن رشد بحسب ورودها في المصادر القديمة، ولا حاجة هنا للذكر مرة أخرى، كذلك انظر: د. محمد يضار، في فلسفة ابن رشد، الوجود والخلود، ط ٣ ، بيروت ١٩٧٣ د. محمد يوسف موسي، بين الدين والفلسفة ، في رأي ابن رشد وفلسفة العصر الوسيط ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٤٢ د. محمد عاطف العراقي ، التزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، ط ١ ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٢١ وما بعدها؛ ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت ١٩٦١ ، ص ٩ وما بعدها؛ عباس محمود العقاد، ابن رشد، القاهرة ١٩٨٢ ، ص ١٨ وما بعدها؛ عبد الحلو، ابن رشد، ط ١ ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ١٣ وما بعدها؛ حادي العبيدي، ابن رشد الحفيد، ليبيا ١٩٨٤ ، ص ١٣ وما بعدها، كذلك نجد ذكره في الموسوعات الفلسفية والعلمية، انظر دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، مادة «ابن رشد» ج ١ ، ص ١٦٦ ، بقلم كارادوفو؛ كذلك مادة «ابن رشد» بقلم ماجد فخري، ضمن دائرة المعارف للبساتي، ج ٣ ، بيروت (د. ت)؛ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١ ، ط ١ ، بيروت ١٩٨٤ ، ص ٩ وما بعدها؛ الموسوعة الفلسفية العربية ، تحرير معن زيادة ، ط ١ ، بيروت ١٩٨٨ ، ج ٢ ، ص ١٥٩٤ مادة «ابن رشد» بقلم رفيق العجم. وهناك مصادر ومراجع أخرى لا مجال لذكرها.

(٢) توفي المستشرق الفرنسي أرنست رينان سنة ١٨٩٢ ، وله عدة مؤلفات، منها تاريخ اللغات السامية وتاريخ الأديان وغيرها، انظر تجذيب العقبي، المستشرقون، ج ١ ، ط ٣ ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٢٠٢ .

(٣) من المؤشرات الفلسفية التي عقدت حول فلسفة ابن رشد، ندوة بباريس ١٩٧٦ ، وقد اختصت محاورها في ابن رشد المسلم، ابن رشد مفسر اليونان، مذهب ابن رشد الفلسفى؛ وندوة روما ١٩٧٧ ، وقد اختصت محاورها في دراسة ابن رشد وأرسسطو، ومشكلة دخول ابن رشد إلى الغرب، والرشدية في تاريخ الفكر. هذا فيما يخص الغرب، أما ما يخص العرب فقد عقد أكثر من مؤتمر حول ابن رشد، منها مؤتمر الجزائر ١٩٧٨ (ولم استطع الحصول على محاور هذا المؤتمر) كذلك أحوال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي والذي نظمته جامعة محمد الخامس في المغرب، وقد نشرت أحوال هذه الندوة أخيراً، انظر أحوال ندوة ابن رشد، ط ١ ، بيروت ١٩٨١ . ومحاور هذه الندوة، درست جوانب من فلسفة ابن رشد منها: ابن رشد والرشدية في إطارها التاريخي، وابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، وما بعد الطبيعة عند ابن رشد.

(٤) انظر جورج قنوان، مؤلفات ابن رشد، ط ١ ، الجزائر ١٩٧٨ حيث أحصى قنوان هذه المؤلفات ورتبتها بإطارها =

وفضلاً عن ذلك، فقد قامت عدة دراسات علمية متخصصة لقراءة فلسفة ابن رشد من باطنها من أجل تقديم تصور علمي منهجي لفلسفة هذا الفيلسوف، إلا أن ما يميز هذه الدراسات، أنها قد أكدت جانباً معيناً من جوانب فلسفة هذا الفيلسوف، وتركت جوانب أخرى منها، قابلة للدرس والتحليل العلميين، مما فتح الباب على مصراعيه لدراسة هذه الجوانب المهملة من فلسفة ابن رشد قبل الباحثين، وهذا هو أحد الدوافع الرئيسية لمشروع بحثنا هذا.

وإذا ما أردنا أن نحصر هذه الدراسات التي كتبت عن ابن رشد^(٥) نجد أنها قد انقسمت على موضوعات معينة في فلسفته، مثل الجانب الديني وصلته بالجانب الفلسفى أو ما يسمى بمسألة التوفيق بين الشريعة والفلسفة، ومن هذه الدراسات دراسة كل من محمد يوسف موسى، الموسومة بين الدين والفلسفة، في رأي ابن رشد وفلسفة العصر الوضيظ^(٦)، ودراسة محمود قاسم الموسومة ابن رشد وفلسفته الدينية (القاهرة ١٩٦٩)، كذلك دراسته الموسومة الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد^(٧) (القاهرة بلا تاريخ).

وقد احتل جانب الوجود عند ابن رشد اهتمام الدارسين، فقدم الدكتور محمد يصار دراسته الموسومة في فلسفة ابن رشد، الوجود والخلود والتي حاول فيها أن يدرس مسألة ما يتعلق بالوجود مثل أزلية المادة وعلاقة الله بالعالم، كذلك دراسة وحدة الوجود والحقيقة المطلقة ونظرية الصدور فضلاً عن دراسة مشكلة الخلود بالتفصيل. وإن كانت هذه الدراسة قد سبقتها دراسة رائدة في هذا الميدان قامت على شكل مناظرة فلسفية بين محمد عبده (ت ١٩٠٥) وفرح أنطون، وقد نشرتأخيراً بعنوان ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون (بيروت ١٩٨١)، فضلاً عن الدراسة التي قام بها محمد عيازة والموسومة المادة والمثالية في فلسفة ابن رشد، (القاهرة ١٩٧١). كما تال مبحث الوجود عند ابن رشد عنابة خاصة عند الدكتور حسام الألوسي في مؤلفاته المتعددة، وفي فصول منها، حيث تشكل بمجموعها دراسة دقيقة لهذا المبحث في فلسفة ابن رشد^(٨).

= الزمني والمنهجي وفق حقوقها العلمية المعروفة؛ كذلك انظر جمال الدين العلوى، الحن الرشدي، مدخل لقراءة جديدة، ط ١، الدار البيضاء ١٩٨٦. حيث قدم العلوى دراسة تفصيلية دقيقة لمؤلفات ابن رشد وقيمتها الفلسفية.

(٥) إن مسألة إلحاق كل ما كتب عن ابن رشد في المصادر العربية الحديثة والمعاصرة، فضلاً عن المصادر الأجنبية بما تغطيه تواريف الفلسفة العربية الإسلامية، أمر لا يدخل ضمن نطاق بحثنا هنا مما قلبه الباحثون في فلسفته، بل إن الفصول التي تعقد على هذه الدراسات إنما هي ضمن إطار تصور عام لفلسفة العربية الإسلامية من الكندي حتى ابن رشد وفق منهجيات مختلفة.

(٦) هي في الأصل أطروحة دكتوراه في الفلسفة من جامعة باريس.

(٧) يلاحظ هنا أن دراسة الدكتور محمود قاسم الثانية هي الدراسة الأولى ذاتها مع تغيير العنوان فقط.

(٨) انظر حوار بين الفللساقة والتكلمين، ط ٢، بيروت ١٩٨٠، القسم الثالث، حيث يؤصل لآراء ابن رشد تبعاً لممؤلفاته المعروفة في موقفه من الوجود، كذلك تجد دراسته لآراء ابن رشد في مبحث نظرية الفيض ونقده للفارابي ضمن كتاب دراسات في الفكر الفلسفى الإسلامي، ط ١، بيروت ١٩٨٠. وأيضاً كتاب الزمان في الفكر الفلسفى والدينى القديم، ط ١، بيروت ١٩٨٠، ص ١٠٤ وما بعدها. ويبحث تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل ضمن دورية آفاق عربية، عدد ٢، السنة الثانية، ١٩٨٥، ص ٦٨ وما بعدها.

أما الجانب المعرفي والعقلي في فلسفة ابن رشد، فقد حظي هو الآخر بدراسات تفصيلية دقيقة، منها دراسة المرحوم الدكتور محمود قاسم، الموسومة نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني (القاهرة ١٩٦٤)^(٩)، إذ يعد محمود قاسم من أشد أنصار ابن رشد تحمساً واقتناعاً بأنه هو الفيلسوف بمعنى الكلمة الذي تكمن من التوفيق بين الدين والفلسفة. وفضلاً عن هذه الدراسة نجد أن الدكتور محمد عاطف العراقي قد قدم هو الآخر دراسته الموسومة الترجمة العقلية في فلسفة ابن رشد^(١٠). أما الدكتور محمد المصباحي، فقد درس إشكالية العقل عند ابن رشد، (بيروت ١٩٨٨).

وقد احتل الجانب النقيدي الفلسفى عند ابن رشد بإزاء الفلسفات والأراء والنظريات المعاصرة له، مكاناً في الدراسات الفلسفية المعاصرة، فقد درسه كل من الدكتور عاطف العراقي، في كتابه الموسوم النبض النقيدي في فلسفة ابن رشد، (القاهرة ١٩٨٠)، وباسمة جاسم خنجر، في رسالتها الموسومة نقد ابن رشد للفلاسفة في كتاب تفسير ما بعد الطبيعة^(١١).

ولأن ابن رشد فيلسوف عظيم، وتأثيره باز في الفكر الفلسفى الوسيط، فقد قدمت على ضوء ذلك دراسة علمية جادة تقدمت بها الدكتورة زينب الحضيري، وقد وسمتها بأثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، (بيروت ١٩٨٥)^(١٢).

وللمجائب الفقهى الشرعى والعلمى عند ابن رشد، حظ من الدرس والتحليل، وما جاء في ذلك دراسة حادى العبيدى الموسومة ابن رشد الحفيد، حياته وعلمه وفقهه. وهذه الدراسة تمثل واحدة من الدراسات المتخصصة في دراسة أجزاء محددة من فلسفة ابن رشد^(١٣) وبيان قيمتها العلمية. إلا أنه نجد أن هنالك عدة دراسات شاملة لفلسفته، وبكيفيات ومناهج مختلفة، تتبادر في قيمتها العلمية وما تقدمه من قراءات لتراث ابن رشد الفلسفى، ومن هذه الدراسات، دراسة كل من الأب يوحنا قمیر الموسومة: ابن رشد، (في جزأين، بيروت ١٩٥٣)، ودراسة خليل شرف الدين الموسومة ابن رشد الشعاع الأخير، (بيروت ١٩٧٩)، ودراسة عبد الحلو الموسومة ابن رشد، (بيروت ١٩٦٠)، ودراسة ماجد فخرى الموسومة ابن رشد فيلسوف قرطبة، (بيروت ١٩٦٠)، والتي تعد من

(٩) في الأصل أطروحة دكتوراه فلسفة، جامعة باريس.

(١٠) في الأصل أطروحة ماجستير فلسفة، بإشراف الدكتور أحد فؤاد الأهوانى.

(١١) في الأصل رسالة ماجستير بإشراف الأستاذ الدكتور عبد الأمير الأحمس (خطوط)، كلية الآداب، بغداد ١٩٨٩.

(١٢) في الأصل أطروحة دكتوراه فلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة، بإشراف الدكتور يحيى هويدى.

(١٣) من الجدير بالذكر أنه قد بلغنى أن ثمة رسائل جامعية للماجستير والدكتوراه قد نوقشت في كلية الآداب - جامعة القاهرة تخصصت في جوانب من فلسفة ابن رشد، ومن عناوينها لا يبدو أنها تصل اتصالاً مباشراً مع أطروحتي.

وهذه الرسائل هي:

- العالم عند ابن رشد، إبراهيم محمد إبراهيم (ماجستير) ١٩٨٤.

- مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد، عبد الرزاق قسم (ماجستير) ١٩٧٥.

- المؤشرات اليونانية في فلسفة ابن رشد، نبيلة ذكري مرقس (دكتوراه) ١٩٨٣.

- موقف ابن رشد من آراء الأشاعرة، سعيدة حسن حامد (دكتوراه) ١٩٨٥.

الدراسات الرصينة في فلسفة هذا الفيلسوف، لما تتميز به من آراء دقيقة تعبّر عن فكر ابن رشد خير تعبيـر. وكذلك دراسة عباس محمود العقاد الموسومة ابن رشد.

وبعد الذي عرضنا له من دراسات في فلسفة ابن رشد، فقد وجدنا أن الجانـب الطبيعـي الفلسفـي من آرائه، لم يخـضع للدرس الفلسفـي الأكـاديمـي ولا سيـما موقفـه من الجسم الطبيعـي ومبادـئ المـعروـفة (المـهـيـوـيـ والـصـورـةـ والـدـعـمـ) مما جـعـلـ ذلك دافـعاً وحـافـزاً قـويـاً لـدـراـسـةـ هـذـاـ الجـانـبـ منـ فـلـسـفـةـ وـبـيـانـ الـأـرـاءـ الـتـيـ خـرـجـ بـهـاـ فـيـ هـذـاـ المـجـالـ لـتـشـكـلـ هـذـهـ الـدـرـاسـةـ إـلـىـ جـانـبـ الـدـرـاسـاتـ الـأـخـرـىـ، صـورـةـ مـتـكـامـلـةـ عنـ فـلـسـفـةـ.

وقد واجـهـتـ الـبـاحـثـ صـعـوبـاتـ عـدـةـ فـيـ كـيـفـيـةـ قـرـاءـةـ ابنـ رـشـدـ وـتـرـانـهـ الـفـلـسـفـيـ الـكـبـيرـ، ذـلـكـ أـنـ قدـ تـرـكـ لـنـاـ جـمـلةـ مـؤـلـفـاتـ فـلـسـفـيـ عـدـيـدةـ فـيـ مـسـتـوـيـاتـ مـخـلـفـاتـ مـنـ التـأـلـيفـ، تـرـاـوـحـ بـيـنـ الشـرـحـ الـكـبـيرـ، وـالـأـوـسـطـ، وـالـجـوـامـعـ الـفـلـسـفـيـ^(١٤). فـضـلـاًـ عـنـ مـؤـلـفـاتـ الـأـخـرـىـ الـتـيـ حـاـوـلـ فـيـهاـ إـيـجادـ الـصـلـةـ بـيـنـ الـفـلـسـفـةـ وـالـشـرـيعـةـ^(١٥) أوـ الرـدـ الـفـلـسـفـيـ الـمـنـظـمـ عـلـىـ فـلـسـفـةـ النـزـالـيـ فـيـ كـتـابـ تـهـافـتـ الـفـلـاسـفـةـ وـالـذـيـ وـسـمـ بـكـتـابـ تـهـافـتـ التـهـافـتـ^(١٦).

ومنـ هـذـهـ الصـعـوبـاتـ الـتـيـ اـقـرـضـتـاـهاـ هـلـ أـنـ ابنـ رـشـدـ يـسـيرـ فـيـ خـطـ مـنـهـجـيـ فـلـسـفـيـ وـاحـدـ، أـمـ لـهـ عـدـةـ آـرـاءـ فـلـسـفـيـ تـنـاقـضـ فـيـهاـ بـيـنـهـ؟ـ أـيـ هـلـ لـابـنـ رـشـدـ أـكـثـرـ مـنـ لـغـةـ خـطـابـ فـلـسـفـيـ وـمـسـتـوـيـ مـعـينـ فـيـ طـبـيـعـةـ التـفـلـسـفـ لـدـيـهـ؟ـ وـكـانـ هـذـاـ اـقـرـاضـ هـاجـسـنـاـ إـلـاـ أـنـ سـرـعـانـ مـاـ يـتـبـدـدـ ذـلـكـ الـهـاجـسـ عـنـ الـمـقـارـنـةـ بـيـنـ مـؤـلـفـاتـ الـفـلـسـفـةـ، إـذـ وـجـدـنـاـ فـيـهـ فـيـلـسـفـاـ يـتـكـلـمـ بـلـغـةـ فـلـسـفـيـ وـاحـدـةـ فـيـ الـمـوـضـعـاتـ الـتـيـ يـبـحـثـ فـيـهاـ وـلـاـ فـرـقـ عـنـهـ بـيـنـ مـؤـلـفـ فـلـسـفـيـ بـعـثـتـ مـثـلـ تـفـسـيرـ مـاـ بـعـدـ الـطـبـيـعـةـ، وـبـيـنـ مـؤـلـفـ يـعـقـدـ فـيـ الـصـلـةـ بـيـنـ الـفـلـسـفـةـ وـالـعـقـيـدـةـ، إـذـ إـنـهـ يـتـكـلـمـ بـلـسـانـ وـاحـدـ فـيـ كـلـ هـذـهـ الـمـؤـلـفـاتـ^(١٧)، فـضـلـاًـ عـنـ ذـلـكـ، فـقـدـ وـاجـهـتـاـ

(١٤) بشأنـ أـقـسـامـ التـأـلـيفـ عـنـدـ ابنـ رـشـدـ وـمـسـتـوـيـ كـلـ قـسـمـ، انـظـرـ: جـالـ الدـيـنـ الـعـلـوـيـ الـمـنـ الرـشـديـ، صـ ١٣٩ـ وـمـاـ بـعـدـهـ، كـذـلـكـ قـارـنـ أـرـنـسـتـ رـيـنـانـ، ابنـ رـشـدـ وـالـرـشـدـيـ، صـ ٧٤ـ. حيثـ يـشـيرـ إـلـىـ أـنـ أـقـسـامـ التـأـلـيفـ عـنـدـ ابنـ رـشـدـ هـيـ ثـلـاثـةـ، شـرـحـ كـبـيرـ وـمـيـزـتـهـ أـنـ يـاتـيـ بـالـتـصـنـصـ الـأـرـسـطـيـ فـيـ عـرـضـ مـتـنـاسـقـ وـذـلـكـ بـاـنـدـ فـقـرـةـ، وـبـرـسـحـهـ جـزـءـأـ بـعـدـ جـزـءـ، شـرـحـ كـبـيرـ وـمـيـزـتـهـ أـنـ يـاتـيـ بـالـتـصـنـصـ الـأـرـسـطـيـ فـيـ عـرـضـ مـتـنـاسـقـ وـذـلـكـ بـاـنـدـ فـقـرـةـ، وـبـرـسـحـهـ جـزـءـأـ بـكـلـمـاتـاـ الـأـولـ فـقـطـ، ثـمـ يـشـرـحـ الـبـاقـيـ فـيـ غـيرـ تـفـرـيقـ بـيـنـ مـاـ مـوـلـهـ وـمـاـ لـغـرـهـ، وـخـاصـةـ اـرـسـطـوـطـالـيـسـ. أـمـاـ الـجـوـامـعـ الـفـلـسـفـيـ أـوـ الـتـلاـيـخـ كـمـاـ تـسـمـ أـحـيـاـنـاـ، فـمـيـزـتـهـ أـنـ ابنـ رـشـدـ يـتـكـلـمـ بـاسـمـهـ هـوـ، فـيـعـرـضـ مـذـهـبـهـ الـفـلـسـفـيـ بـتـسـقـ منـهـجـيـ خـاصـ. كـذـلـكـ نـجـدـ هـذـهـ الـمـلـاحـظـةـ عـنـ مـاجـدـ فـخـريـ فـيـ كـتـابـ ابنـ رـشـدـ فـيـلـسـفـ قـرـطـبـةـ.

(١٥) اـقـصـدـ كـتـابـ الـكـشـفـ عـنـ مـنـاهـجـ الـأـدـلـةـ فـيـ عـقـائـدـ الـمـلـلـةـ، وـكـتـابـ قـصـلـ الـمـقـالـ فـيـاـ بـيـنـ الـحـكـمـةـ وـالـشـرـيعـةـ مـنـ الـاتـصالـ.

(١٦) اـعـتـدـنـاـ فـيـ إـيـرـادـ نـصـوصـ تـهـافـتـ الـتـهـافـتـ عـلـىـ نـشـرـةـ مـوـرـيسـ بـوـيـجـ لـلـكـتـابـ، بـيـرـوـتـ ١٩٣٠ـ.

(١٧) انـظـرـ فـصـلـ الـمـقـالـ فـيـاـ بـيـنـ الـحـكـمـةـ وـالـشـرـيعـةـ مـنـ الـاتـصالـ (فـمـنـ كـتـابـ لـلـسـفـةـ ابنـ رـشـدـ) طـ ١ـ، بـيـرـوـتـ ١٩٧٨ـ، صـ ٣٣ـ؛ حيثـ يـشـيرـ ابنـ رـشـدـ إـلـىـ أـنـ الـخـطـابـ يـكـونـ بـثـلـاثـةـ مـسـتـوـيـاتـ: الـأـولـ خـطـابـ خـطـابـ مـوجـهـ إـلـىـ الـجـمـهـورـ عـامـةـ وـذـلـكـ لـأـنـهـ لـيـسـ لـمـ فـيـ التـأـوـيلـ الـعـقـلـيـ شـيـءـ يـذـكـرـ، وـالـثـانـيـ خـطـابـ جـدـلـيـ وـهـوـ خـاصـ بـأـهـلـ التـأـوـيلـ الـجـدـلـيـ بـالـطـبـيـعـ أـوـ بـالـعـادـةـ حـسـبـ قـوـلـهـ، أـمـاـ الـثـالـثـ فـهـوـ خـطـابـ يـرـهـانـيـ وـهـذـاـ خـطـابـ خـاصـ بـأـهـلـ التـأـوـيلـ الـيـقـيـنـ وـهـؤـلـاءـ، هـمـ الـبـرـهـانـيـونـ بـالـطـبـيـعـ وـالـصـنـاعـةـ أـيـ صـنـاعـةـ الـحـكـمـةـ وـهـوـ خـطـابـ ابنـ رـشـدـ فـيـ مـعـظـمـ مـؤـلـفـاتـ الـفـلـسـفـةـ الـمـعروـفةـ. وـقـارـنـ مـاجـدـ فـخـريـ، تـارـيـخـ الـفـلـسـفـةـ الـإـسـلـامـيـ، نـقـلـهـ إـلـىـ الـعـرـبـيـةـ دـ. كـيـالـ الـيـازـجـيـ، بـيـرـوـتـ ١٩٧٤ـ، صـ ٣٧٩ـ وـمـاـ بـعـدـهـ.

صعوبة أخرى تتمثل في أن موضوع بحثنا هذا قد اخترن بجانب معين من فلسفة ابن رشد ومؤلفاته، أي هل نجد ذلك في الكتب الطبيعية فقط أم في غيرها؟ وبعد القراءة المعمقة لمؤلفاته وجدنا أنه قد بدأ رأيه التي تتصل بموضوع بحثنا في جل مؤلفاته الفلسفية، ولا سيما مؤلفاته في علم ما بعد الطبيعة، إذ أودع في هذه المؤلفات نظريته الفلسفية المتكاملة فضلاً عن كتبه في العلم الطبيعي، وهذا لا بد للدارس من أن يأخذ بنظر الاعتبار كتب ما بعد الطبيعة عند ابن رشد، ليطلع من خلالها على الجانب الفلسفي الت כדי والبنياني للعلم الطبيعي^(١٨). وهذا ما أكدناه في بحثنا هذا بشكل تفصيلي.

أما الصعوبة الثالثة التي واجهتنا ومنذ بداية البحث، فتلخص في: هل أن ابن رشد قد تجاوز ما جاء به أرسطو طاليس وسابقه من الفلسفة الشراح والعرب المسلمين من أمثال الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) أو ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) وغيرهم وأسس لنفسه فلسفة خاصة به؟

إن الإجابة على هذا التساؤل تقضي التمهل الشديد وعدم التسرع في الإجابة. ذلك أن فيلسوفاً مثل ابن رشد الذي ورث التراث الفلسفي اليوناني بكل أشكاله (ما قبل أرسطو طاليس وما بعده) فضلاً عن الفلسفة العرب المسلمين وعلماء الكلام من معتزلة وأشاعرة إلى زمانه، قد مارس عملية الحوار الفلسفي المعقد مع هذه الآراء والنظريات مما ساعد على إرساء فلسفة خاصة به، جاءت من خلال النقد الفلسفي المنظم لهذه الآراء والنظريات، يطلق عليها تعارفاً الفلسفة الرشدية. وإن كانت هذه الفلسفة كثيراً ما تستند في نقدتها إلى تراث أرسطو طاليس الفلسفي^(١٩)، ولا سيما آراء الفلسفة اليونانية القدامى من السابقين لأرسطو طاليس. مع إضافات نقدية وتحليلات فلسفية تعتمد على التراكم المعرفي والحضاري إلى زمانه^(٢٠)، تبغي في ذاتها إيجاد أساس حضاري ومنهجي متين للدرس الفلسفي في الفكر العربي الإسلامي بعد أن نال هذا الدرس المجرم الصاعق والمدمر على يد الفيلسوف الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) في كتابه *تهافت الفلسفة*.

أي أن إظهار الأصلة الفلسفية في آراء ابن رشد في بحثنا هذا هو أمر قد جاء في ثانيا الكتاب وفي جوانبه المختلفة من خلال عرضنا لمؤلفه من الآراء والنظريات التي قيلت في موضوع الفلسفة الطبيعية وبمبادئها الرئيسية.

وبعد، فقد قام هذا الكتاب على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة. الفصل الأول وفيه دراسة تفصيلية لمفهوم الجسم الطبيعي، وقد انقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث رئيسية، الأول درس تحديد مجال دراسة الجسم الطبيعي في العلوم الفلسفية، والثاني درس تعريف الطبيعة عند ابن رشد وصلة ذلك بالجسم الطبيعي، أما الثالث فقد درس تحديد الجسم مفهوماً فلسفياً مع بيان خصائص هذا

(١٨) انظر: محمد عاطف العراقي، *تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية*، ط ٣، القاهرة ١٩٧٦، ص ١٧٥ وما بعدها.

(١٩) من المعروف في كتاب تاريخ الفلسفة والموسوعات الفلسفية المنشورة بين الباحثين أن ابن رشد يُعد الشارح الأكبر لفلسفة أرسطو طاليس بحيث لا يناظره أحد في ذلك من الفلسفة السابقين له واللاحقين.

(٢٠) انظر تفصيلات نقد ابن رشد للفلسفة: باسته جاسم خنزير، نقد ابن رشد للفلسفة في كتاب ما بعد الطبيعة، وقارن محمد عاطف العراقي، *المبحث التجريدي في فلسفة ابن رشد*.

الجسم، مثل الأبعاد الجسمية والثنائي والتاهي والاتصال.

أما الفصل الثاني، فقد خُصص لدراسة أحد مبادئ الجسم الطبيعي، وهو (الميول) أو المادة، وقد انقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث رئيسة، جاء الأول منها ليحدد مفهوم الميولي وكيفية دراستها في العلوم الفلسفية، أما الثاني فقد درس أحكام الميولي من حيث هي جوهر والتمييز بين أنواعها، أما الثالث فقد بحث لواحق الميولي وهي الحركة والتغير والقوة وأنواعها والكثرة والوحدة.

ويبحث الفصل الثالث المبدأ الثاني من مبادىء الجسم الطبيعي، وانقسم هو الآخر إلى ثلاثة مباحث رئيسة، الأول منها درس مفهوم الصورة وتحديدها وكيفية بحثها في العلوم الفلسفية، أما الثاني فقد درس أحكام الصورة من حيث هي جوهر وإثبات ذلك وعلاقة ذلك بموضوع العلم، وعرج على دراسة أهم نقطة في الصورة من حيث علاقتها بالميولي ومقارنتها بها، أما الثالث فقد اختص بدراسة لواحق الصورة، وهي الحركة والفعل وأدلة إثبات تقدم الفعل على القوة، أو الصورة على الميولي.

وجاء الفصل الرابع، وهو الأخير في هذا الكتاب، ليدرس المبدأ الثالث من مبادىء الجسم الطبيعي وإن كان هذا المبدأ بالعرض، وهو مبدأ عدم. وقد انقسم هذا الفصل إلى مباحثين رئيسين؛ الأول درس مفهوم عدم وتحديده، أما الثاني فقد اختص بدراسة أحكام عدم، من حيث علاقته بالقوة والفعل والكون والتغير. وختم الكتاب بخاتمة تبين أهم الخصائص الرئيسية في فلسفة ابن رشد الطبيعية وما تميّز به.

واعتمد المؤلف في كتابه على مؤلفات ابن رشد بشكل رئيس وعددها الأصل الذي تقوم عليه، مع مقارنتها بمؤلفات الفلاسفة الآخرين من أمثال أفلاطون وأرسطو طاليس والفارابي وابن سينا والغزالى، فضلاً عن مؤلفات علماء الكلام الرئيسة. ولم يدخله وسعاً ولا طاقة ولا إمكانية مبتسرة لمنابعة أي إشارة وأشارت إلى ابن رشد في هذا الموضوع في مؤلفات المحدثين من أجل تقديم تصور متكامل عن هذه الفلسفة عند ابن رشد.

لقد بذل الباحث في مؤلفه هذا كل ما في وسعه من جهد جاد وطاقة وعمل بكل جد وإخلاص وموضوعية، لبيان أصول الفلسفة الطبيعية عند ابن رشد ومبادئها، ولكن لا يمكن لأى كائن بشري أن يصل إلى الكمال، لأن الكمال غاية لا تدرك، ولكن حسبة أن يستند كل ما في وسعه من إمكانات للوصول إلى نتائج يراها صحيحة وعادلة وعلمية، لكنها قابلة للنقض والتعديل، كلما قدم ناقد أو دارس أو معقب أضواء جديدة أو قراءات أخرى صبائية.

ولا يسع المؤلف إلا أن يتقدم بالشكر والامتنان إلى كل من كان وراء إخراج هذا الكتاب بهذه الصورة، وبخاصة بالذكر منهم الأستاذ الدكتور العلامة حسام محبي الدين الألوسي، رئيس قسم الفلسفة بجامعة بغداد، الذي كان له الأثر الكبير في توصية المؤلف بهذه الوجهة، وكان للاحظاته السديدة والدقيقة الأثر الكبير في إنصاف آراء المؤلف الفلسفية حول ابن رشد. كما ويتقدم المؤلف بالشكر إلى أساتذة الفلسفة بجامعة بغداد، الذين أعادوه على إتمام هذا الكتاب، وبخاصة منهم بالذكر الأستاذ مدني صالح محمد، أستاذ الفلسفة بجامعة بغداد، والأستاذ الدكتور عبد الأمير الأعسم، والأستاذ الدكتور عرفان عبد المجيد فتاح، أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف بجامعة بغداد، والأستاذ رسول محمد

رسول على ما وفره لي من مصادر لم أطلع عليها من ذي قبل وفضلة بآيدياء المشورة العلمية حيثما احتجت إليها.

كما ويشكر المؤلف الم هيئات العلمية والأكاديمية التي وفرت له كل جهد من أجل إتمام هذا العمل ومنها المكتبة المركزية بجامعة بغداد، والمكتبة الوطنية ومكتبة الدراسات العليا بكلية الآداب. ولا يفوته أن يذكر الأيادي البيضاء للأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد، أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، والدكتور علي عباس مراد، مدرس مادة الفكر السياسي العربي الإسلامي بكلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، اللذين أعنانه على توفير بعض المراجع المهمة عن فلسفة ابن رشد.

بغداد، ١٩٩٢

الدكتور حسن العبيدي

الفصل الأول

الجسم الطبيعي . تحديد عام

المبحث الأول: تحديد مجال دراسة الجسم الطبيعي في العلوم الفلسفية

المبحث الثاني: تعريف الطبيعة وصلة ذلك بالجسم الطبيعي

المبحث الثالث: تعريف الجسم وبيان طبيعته

المبحث الأول

تحديد مجال دراسة الجسم الطبيعي في العلوم الفلسفية

تمهيد

وضع ابن رشد مثل سابقيه من الفلاسفة تقسيماً للعلوم الفلسفية بحسب ما تعارف عليه إلى زمانه، وقد أفرد لها اهتماماً في كتبه الفلسفية، لا سيما كتاب تفسير ما بعد الطبيعة^(١) الذي لا يُعد تفسيراً لكتاب الميتافيزيقا (*Metaphysica*) لأرسطو طاليس فحسب، بل هو في جملته مشروع فلسفياً كبير استعرض فيه ابن رشد الآراء الفلسفية والكلامية إلى زمانه بكل تفصيلاتها سواء أكانت معارضة لآرائه أم مطابقة لها مع نقد المخالفين له. وبهذا يُعد كتاب التفسير من الكتب التي تضمنت فلسفته شأنه في ذلك شأن كتبه الشارحة الأخرى^(٢).

وفضلاً عن كتاب التفسير، نجد أن كتبًا أخرى لابن رشد قد بحثت في أقسام العلوم الفلسفية لا سيما كتاباً تلخيص ما بعد الطبيعة^(٣) وتلخيص البرهان^(٤). ولكن من الملاحظ أن ابن رشد لم يترك رسالة متخصصة في تقسيم العلوم الفلسفية العقلية وفق مفهومها الشامل المتعارف عليه، كما فعل من قبل بعض أسلافه من الفلاسفة العرب المسلمين وبأشكال مختلفة من أمثال الكندي^(٥) (ت ٢٥٩ هـ/٨٧٣ م)، والفارابي^(٦) (ت ٣٣٩ هـ/٩٥٠ م)، وأخوان الصفا^(٧)، والخوارزمي

(١) انظر: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بوج، ط ١، بيروت ١٩٤٢، مقالات (الجيم، الهماء، اللام).

(٢) انظر: د. عاطف العراقي، تمهيد في المذاهب الكلامية والفلسفية، م. س. ١، ص ١٧٥.

(٣) حققه وقدم له د. عثمان أمين، ط ١، القاهرة ١٩٥٨، ص ١ وما بعدها.

وقارن نشرة المند، حيدر آباد ١٩٤٧ (ضمن رسائل ابن رشد) ص ٢.

(٤) حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، ط ١، الكويت ١٩٨٤، ص ٧٨ وما بعدها.

(٥) نجد تقسيماً للعلوم الفلسفية عند، ضمن رسالة في كمية كتب أرسطو طاليس (ضمن رسائل الكندي الفلسفية) تحقيق ونشر د. عبد الماجد أبو ريدة، ط ١، القاهرة ١٩٥٠، ج ١. وللمزيد من التفصيلات حول أقسام العلوم الفلسفية عند الكندي انظر د. حسام الألوسي، فلسفة الكندي وأراء القدماء والمحدثين فيه، ط ١، بيروت ١٩٨٥، ص ١٤ وما بعدها. وقارن له دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ط ١، بيروت ١٩٨٠، ص ٢٠٣ وما بعدها حيث يورد تفصيلات أخرى عن الموضوع ضمن بحث تقسيم العلوم ومكانة الفلسفة منها عند فلاسفة الإسلام إلى ابن سينا.

(٦) انظر إحصاء العلوم، دراسة وتحقيق عثمان أمين، ط ٣، القاهرة ١٩٦٨، ويُعد كتاب الإحصاء أوسع دراسة في أقسام العلوم الفلسفية وغيرها من منظور فلسفى.

(٧) انظر: رسائل أخوان الصفا، عني بتصحيحها خير الدين الزركلي، القاهرة ١٩٢٨، ج ١، الرسالة السابعة حيث نجد في هذه الرسالة تقسيماً للعلوم الفلسفية، وذكر كمية أجناسها وأنواعها، حيث يقسمون العلوم التي يتعاطاها =

الكاتب^(٨) (ت ٣٨٧ هـ / ٩٩٧ م)، وابن سينا^(٩) (ت ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م)، والغزالى^(١٠) (ت ٥٠٥ هـ / ١١١١ م). ولربما يعود السبب في ذلك إلى كون ابن رشد يشير على خطى أرسطوطاليس (ت ٣٢٢ ق.م.) في هذا الميدان لأن هذا الأخير قد تحدث من ضمن ما تحدث عن أقسام العلوم الفلسفية في كتبه المنطقية والميتافيزيقية والأخلاقية^(١١).

وعليه سنحاول أن نقدم تخطيطاً تفصيلياً لأقسام العلوم الفلسفية عند ابن رشد بالاستاد لما ذكر آنفأ، بغية تلمس موقع العلم الطبيعي فيها، وبيان موضوع (الجسم الطبيعي) من خلال إظهار العلاقة المنطقية المعرفية بين أقسام العلوم الفلسفية عنده.

المقصد الأول - أقسام العلوم الفلسفية

يقسم ابن رشد العلوم الفلسفية إلى ثلاثة أقسام هي :

أولاً - علوم نظرية : غایتها العلم والمعرفة فقط.

ثانياً - علوم عملية : العلم فيها من أجل العمل^(١٢).

ثالثاً - علوم منطقية : وهي علوم بثابة الله أو قانون مسدة للذهن من الواقع في الخطأ والزلل^(١٣).

= البشر إلى ثلاثة أقسام، الرياضية، والشرعية، والفلسفية الحقيقة، ونجد في تقسيمات للعلوم الفلسفية التقسيمات ذاتها التي نجدها عند الفلاسفة العرب المسلمين انظر: ص ٢٠٢ وما بعدها.

وقارن د. حسام الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفى، ص ٢١٧ وما بعدها.

ويلاحظ الدكتور الألوسي على الأخوان أنه لا نجد عندهم أنه لا يوجد بين رسائلهم الإحدى والخمسين رسالة مكررة لتقسيم العلوم، بل نجد كلاماً متفرقاً هنا وهناك.

(٨) انظر: مفاتيح العلوم، ط ١، القاهرة ١٣٤٢ هـ، ص ٧٩ وما بعدها.

وقارن رسالة الحدود الفلسفية (ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب) دراسة وتحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم، ط ١، بغداد ١٩٨٥ ، ص ٢٠٦.

(٩) انظر تسع وسائل في الحكم والطبيعتين، ط ١، القاهرة ١٩٠٨ ، رسالة في أقسام العلوم العقلية، وقارن الدكتور حسام الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفى، ص ٢٢٤ وما بعدها.

(١٠) انظر: مقاصد الفلسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة ١٩٦١ ، ص ١٣٤ وما بعدها، ويلاحظ أن الغزالى قد ذكر تقسيماً للعلوم ضمن الفن الثاني من المقاصد والخاص بالعلم الإلهي وعده المقدمة الأولى لما يليه.

(١١) انظر ماجد فخرى، أرسطوطاليس، بيروت ١٩٥٨ ، ص ٢١ . وقارن الدكتور عبد الرحمن بدري، أرسطو، ط ٢، بيروت ١٩٨٠ ، ص ٥٦ وما بعدها. د. حسام الألوسي، دراسات...، ص ٢٠١ وما بعدها. أبو يعرب المرزوقي، إيمولوجيياً أرسطو من خلال منزلة الرياضيات في قوله العلمي، طرابلس ليبا ١٩٨٥ ، ص ٣٥٧ وما بعدها.

(١٢) انظر تقسيم ما بعد الطبيعة (ريوح)، الألف الصغرى، ص ١٢ ، ويلاحظ أنه صلب موضوع بحثنا هو الفلسفة أو العلم النظري، وهذا فإنما يستغل الإشارة إلى العلوم العملية لبعد الصلة بينها وبين موضوع بحثنا، ذلك لأن العلوم العملية إنما تتحقق عن أسباب الأشياء وحدودها من أجل الفعل لا العلم كما هو حال العلوم النظرية.

وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) ص ١ ، ما بعد الطبيعة (المتن) ص ٢.

(١٣) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) ص ٢ ، وقارن ما بعد الطبيعة (المتن) ص ٢ . ويصرح ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٢ ، مقالة الزاي، ص ٧٤٩، إن صناعة المنطق تستعمل استعمالين من حيث هي آلة لقانون =

ويندرج تحت كل قسم من هذه الأقسام للعلوم الفلسفية علوم عقلية خاصة بكل قسم. أما العلوم النظرية من حيث المفهوم الكلي المنطقي المعرفي لها، فهي عند ابن رشد قسمان: كلية، وجزئية. القسم الأول - الكلية: موضوعها وغايتها أن تنظر في الموجود بإطلاق، وفي اللاحق الذاتية له^(١٤). ويسمى ابن رشد هذا العلم علم الفيلسوف لأنه ينظر في جم الأوائل والمبادئ المشتركة لكل الجناس المحييات التي تنظر فيها العلوم النظرية، وما كان مشتركاً بجميع الأجناس الموجودة فهو من لواحق الموجود، بما هو موجود، وكل ما هو من لواحق الموجود بذاته فالنظر فيه للناظر في الموجود بإطلاق^(١٥). وبفهم من سياق النص الرشدي أنه يقصد بالعلم الكلي (الفلسفة الأولى)، والعلم الإلهي جزء منها كما سنين ذلك لاحقاً^(١٦).

ويوضح لنا ابن رشد ما المقصود بالعلم الكلي، هل هو الفلسفة الأولى، أم ماذ؟ ويجيب على ذلك بقوله، إن هذا العلم مشترك بجميع الموجودات ويأخذ كلية من طبيعة موضوعه الذي هو الجوهر غير المتحرك الذي هو الموجود الأول. وعليه يحق أن نطلق على العلم الكلي الفلسفة الأولى أو علم ما بعد الطبيعة^(١٧). وبمعنى ابن رشد بهذا، أنه علم ما بعد الطبيعة إنما غايته هي النظر في الموجود بإطلاق دون الالتفات إلى أعراض ذلك الوجود لأنها من اختصاص العلوم الأخرى وهي العلوم الجزئية كما سنين لاحقاً.

= تستعمل في غيرها لما يستعمل أيضاً ما بين فيها في علم آخر على جهة ما يستعمل ما تبين في علم نظري في آخر وهي إذا استعملت في العلم النظري الذي ينظر في الموجود المطلق والخدمات النطقية هي موجودة موجود مطلق مثل الحدود والرسوم وغير ذلك مما قبل فيها.

(١٤) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٢، وقارن ما بعد الطبيعة (المند) ص ٢، تفسير ما بعد الطبيعة (بريج) مقالة الجيم، ص ٢٩٨.

(١٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بريج) مقالة الجيم، ص ٣٣٧. وقارن شرح البرهان، بدوي، ص ٢٩٧.

(١٦) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٢، وقارن نشرة المند ص ٢. ويلاحظ هنا أن ابن رشد يشير في تلخيص ما بعد الطبيعة (ص ٢) أن العلم الكلي ثلاثة أصناف هي: الجدل والسفسطة وعلم ما بعد الطبيعة. والذي أريد قوله هنا في توضيح هذا النص عند ابن رشد وبالرجوع إلى شرح البرهان لأرسوطاليس (بدوي) ص ٣٢٧، في معرض الموارنة بين الجدل والفلسفة الأولى يقول ابن رشد إنها وإن كانتا تشتراكاً في النظر في الأمور العامة فإن صناعة الجدل ليس تقصد لتفصيلها غاية معروفة سوى الغلبة وصناعة الحكمة لقصد غاية معروفة وهي معرفة الموجودات بأقصى أسبابها وبما هي موجودة. وأيضاً فإن صناعة الجدل ليس لها موضوع خاص وصناعة الحكمة لها موضوع خاص وهو الموجود المطلق أعني: بما هو موجود. وأما صناعة الجدل فإنها تنظر في الموجود بأي وجود اتفاق من قبل أنها إنما تنظر في الموجودات من قبل الشهرة والشهرة تلحق الموجود المطلق كما تلحق الموجود المقيد، فهي تنظر في جميع موضوعات الصنائع البرهانية الجزئية والكلية منها التي هي الحكمة. وبهذا يكون قد انحل الشموضن الوارد في النص أعلاه حول العلاقة بين الجدل والفلسفة الأولى وبين حدود الجدل في هذا الجانب.

(١٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٢، مقالة الماء ص ٢١٤، وقارن شرح البرهان، د. بدوي، ص ٢٩٧. ويعرف ابن رشد علم ما بعد الطبيعة بأنه الحكمة وهو أحق بهذه التسمية، أي أنه العلم الذي ينسب إلى معرفة العمل الأول. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الباء ص ١٩٠، مقالة الجيم ص ٢٩٨. والعلل الأول هي الغاية الأولى والصورة الأولى كذلك، ص ٣٠٩.

ويلاحظ أن ابن سينا قد أشار من قبل إلى العلم الكلي وفهمه على أنه الفلسفة الأولى^(١٨) وموضوعه أمور قد تختلط المادة وقد لا تختلطها، مثل الوحدة والكثرة، الكلي والجزئي، العلة والمعلول^(١٩). وهذه أمور يستغني وجودها عن مخالطة التغير أصلًا، وإذا خالطتها كانت مخالطته بالعرض، لأن ذاتها مفتقرة في تحقيق الوجود إليه. والعلم الكلي عند ابن سينا ينقسم إلى قسمين، الأول يتعلق بالنظر إلى معرفة المعانى العامة لجميع الموجودات، مثل الهوية والوحدة والكثرة والقوة والفعل والعلة والمعلول، والثانى يتعلق بالنظر في الأصول والمبادئ، مثل علم الطبيعين والرياضيين وعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها. وبهذا يصبح العلم الكلى عند ابن سينا عملاً تقوم عليه العلوم الجزئية وتستمد قوتها منه^(٢٠). وبهذا يتفق ابن رشد مع ابن سينا على اعتبار العلم الإلهي جزءاً من العلم الكلى الذي هو الفلسفة الأولى.

والقسم الثانى من العلم النظري هو العلم الجزئي، وهذا العلم ليس من طبيعته النظر في الموجود بما هو موجود^(٢١)، بل النظر في الأعراض التي تعرض لجزء من أجزاء الموجود^(٢٢)، كأنه منفصل عن الموجود.

ويوضح ابن رشد التمييز بين العلم الكلى والعلم الجزئي من حيث الذات والعرض. فالعلم الكلى هو العلم الذي يطلب المبادىء الأولى للموجود بما هو موجود، فيكون طلبه هنا طلباً بالذات، في حين نجد أن العلم الجزئي يطلب الموجود بصفاته وأعراضه المتغيرة فكان طلبه بالعرض^(٢٣).

والعلم الجزئي ينقسم بدوره إلى قسمين رئيسين، هما:

١ - العلم الطبيعي: وهو العلم الذي ينظر في الموجود المتغير^(٢٤) أي الجسم الطبيعي الواقع في الحركة والتغير، ويدرس الأعراض الذاتية له بما هو متحرك وفي الحركة^(٢٥)، أي أن هذا العلم ينظر في أشياء غير مفارقة وواقعة في الحركة والتغير وينقسم هذا العلم إلى أقسام عدة سنّات على تفصيلاتها لاحقاً (الفقرة الخامسة).

٢ - العلم الرياضي: ويطلق عليه أيضاً علم التعاليم، وهو العلم الذي ينظر في الكمية مجردة من

(١٨) انظر عيون الحكمـة، حفظه وقدم له عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٨٠، ص ١٧.

(١٩) انظر منطق المشرقيـن، ط ١، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢٦. وبعد ابن سينا العلم الكلى قسماً جديداً يضاف إلى العلم النظري لم يكن متعارفاً عليه من قبل. وقارن للتفصيلات، تيسير شيخ الأرض، المدخل إلى فلسفة ابن سينا، ط ١، بيروت ١٩٦٧، ص ١٥٢.

(٢٠) انظر تيسير شيخ الأرض، المدخل إلى فلسفة ابن سينا، ص ١٥٤. قارن د. حسام الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفـي، ص ٢٢٤ وما بعدها.

(٢١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوجـ)، مقالة الجـيم، ص ٢٩٩.

(٢٢) أيضاً، ص ٢٩٩، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثـان) ص ٢؛ نشرة المـند ص ٣.

(٢٣) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوجـ)، الجـيم، ص ٣٠٠.

(٢٤) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثـان) ص ٢ وقارن الشـرة (المـند) ص ٣.

تفسير ما بعد الطبيعة (بوجـ)، الجـيم، ص ٣٤٠.

(٢٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوجـ)، الجـيم، ص ٢٩٩.

الميول^(٢٦)). ولأجل التوضيح لطبيعة هذا العلم نجد أنه يأخذ الأعداد والكميات منفصلة عن الموجود الحسي، وينظر كذلك في أعراضها الذاتية لها^(٢٧).

ويتضح من هذا التقسيم للعلوم النظرية، أن هناك صلة منطقية معرفية فيها بينها، بحيث تدرج ضمن تسلسل معرفي غايته الوصول إلى معرفة الموجود المطلق للشيء بالانطلاق من الوجود المحسوس له (= الجسم الطبيعي). وقد سار ابن رشد على هذا النطاق من التقسيم متابعاً في ذلك أرسطوطاليس مما تركه لنا في كتابيه المنطق وما بعد الطبيعة. وهذا نجد أن ابن رشد يضع الرتبة الأولى في العلوم النظرية للعلم الكلي (= الفلسفة الأولى) والذي يتضمن العلم الإلهي في داخله. وبين ابن رشد سبب تقدم هذا العلم على العلوم الأخرى، لأن طبيعة موضوعاته تقوم على النظر في الأشياء المفارقة والتي تكون هي المتقدمة في الوجود على الأشياء غير المفارقة، مثل العلم الطبيعي والرياضي.

ومن هنا اكتسي العلم الإلهي، والذي هو أحد أجزاء الفلسفة الأولى في نظر ابن رشد، المرتبة الأولى بالشرف على جميع العلوم الأخرى لأنه ينظر في الجنس الأشرف، والأشرف في جميع العلوم هو الله، وبهذا يعد موضوعه أشرف الموضوعات^(٢٨). فضلاً عن العلم الإلهي فإن للعلم الكلي موضوعاته الأخرى التي يبحث عنها مثل الوحدة والكثرة، والقوة والفعل، والعلة والمعلول وغيرها.

فلا غرابة إذاً، إن جاءت العلوم الجزئية (الرياضيات والطبيعة)، بعد العلم الكلي في الترتيب. لأننا نجد أن التداخل بين موضوعات العلوم الجزئية والعلم الكلي، تداخل صميمى، بل يعد ذلك أحد أهم مهامه، لأن العلم الكلي هو الذي يبرهن على مبادئ العلوم الجزئية الأخرى، لأنه علم ينظر إلى الوجود بشكل مطلق دون أي تقييد له كـها هو حال العلم الطبيعي والعلم الرياضي اللذين ينتظران إلى الموجود ضمن واقعه المحسوس أو المفارق للمحسوس. وهذا نجد أن صاحب العلم الكلي ينظر إلى الوجود بالذات، بينما نجد العلوم الجزئية تنظر إليه بالعرض. وإذا ما أردنا توضيح ذلك عند ابن رشد، نقول: إن للعلوم العامة التي تلتحق الوجود وبالجملة الأشياء التي تلتحق الأمور والفعل^(٢٩) وغيرها من اللواحق العامة التي تلتحق الوجود وبالجملة الأشياء التي تلتحق الأمور المحسوسة من جهة ما هي موجودة. ويرى ابن رشد أن هذه الأمور المحسوسة لا يمكن النظر فيها إلا لعلم يكون موضوعه الوجود المطلق، وهو العلم الكلي، وهذه هي إحدى مهامه الرئيسية، فضلاً عن أن هذا العلم ينظر في مبادئ الجوهر وهي الأمور المفارقة ويعرف أي وجود وجودها، ونسبتها إلى مبادئها الأول الذي هو الله (تبارك وتعالى) ويعرف الصفات والأفعال التي تخصه. وكذلك ينظر هذا العلم في موضوعات العلوم الجزئية، ويزيل الأغاليط الواقعـة فيها لـمن سلف من القدماء، والمتضمنة في علم

(٢٦) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢ ، وقارن نشرة المند ص ٣.

(٢٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوريج) (المجيم) ص ٢٩٩ ، وقارن مقالة الماء ضمن التفسير، ص ٧١٠.

(٢٨) أيضاً، الماء، ص ٧١٢. ولاحظ هنا أنه علم ما بعد الطبيعة (الفلسفة الأولى) عندما ذكر بهذا الاسم كونه قد جاء بالترتيب بعد علم الطبيعة. وبعد ابن رشد هذا الترتيب ترتيباً خاصاً بالتعليم إلا أنه من حيث الوجود متقدم على العلم الطبيعي، انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٧.

(٢٩) انظر حول حدود هذه المصطلحات، تفسير ما بعد الطبيعة (بوريج) مقالة الدال ص ٥٧٩ ، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢٤ وما بعدها، ونشرة المند ص ٢٧ وما بعدها

المنطق وعلم الطبيعة والعلم الرياضي، وذلك لأن في رأي ابن رشد أنه ليس من شأن العلوم الجزئية أن تصحيح مبادئها علمها ولا أن تزيل الغلط الواقع فيها^(٣٠). وإنما يكون ذلك لعلم آخر يسميه ابن رشد العلم الكلي أو الصناعة العامة الكلية، وهذه الصناعة الكلية تقوم في علمين أساسين هما (الفلسفة الأولى والجدل). إلا أن ما يشوب الجدل من إشكالات هو استعماله آراء مشهورة ليس يؤمن أن ينطوي فيها كذب^(٣١).

وعليه فإن العلم الكلي هو العلم الوحيد الذي يقوم بالبرهنة على صحة مبادئ العلوم الجزئية، لأن هذه العلوم ليس من مهمتها تصحيح مبادئها علمها أو إزالته أي غلط يقع فيها.

ويريد ابن رشد من وراء هذا الموقف من العلم الكلي، بيان أن العلم الطبيعي ليس على كلّها على ما يرى بعض من الفلاسفة اليونانيين القدماء السابقين لسيطرة الذين اعتقدوا أن الموجود الطبيعي هو الموجود الحق ولا سواه موجود^(٣٢). ورد ابن رشد على مؤلأه قائم على أن العلم الطبيعي هو علم جزئي يدرس الموجود الواقع في الحركة والتغير بينما نجد أن هنالك على أعم منه يدرس الموجود بطلاق كما يدرس أعراضه الذاتية له، وهذا العلم هو العلم الكلي (الفلسفة الأولى). وهذا ما لم يتتبه إليه الفلاسفة السابقون لسيطرة^(٣٣)، إذ إن العلم الكلي في نظر ابن رشد هو الفلسفة الحقيقة^(٣٤)، وهو علم الفيلسوف بالمفهوم الشامل له^(٣٥). وهذا نجد ابن رشد يُعرّف الفلسفة بشكل عام بأنها علم العلل الأول والمبادئ^(٣٦) الرئيسية للعلوم بشكل مطلق، مبرهنًا على ذلك بقوله: إن المبادئ التي يضعها العلم الكلي إنما هي مشتركة لجميع أجناس المويات التي تنظر فيها الصنائع النظرية؛ وما كان مشتركةً لجميع الأجناس الموجودة فهو من لواحق الوجود بما هو موجود، وكل ما هو من لواحق الوجود بذاته فالنظر فيه للناظر في الموجود بطلاق وهو الفيلسوف.

ومن جهة أخرى يبين ابن رشد طبيعة العلاقة بين العلم الكلي وبين العلوم الجزئية من أمثل العلوم الطبيعي والعلم الرياضي، وذلك من خلال النظر في المبادئ العامة الكلية حيث إن العلوم الجزئية تستعمل المبادئ الكلية لأنها جنس لجميع هذه العلوم. وفائدة هذه المبادئ للعلوم الجزئية أنها تكتفي بها في عملها وتأخذ منها ما يقرب ذلك العلم من موضوعه الذي ينظر فيه^(٣٧).

ويدرس ابن رشد هذه العلاقة بين العلوم من زاوية أخرى، هي زاوية العلل والأسباب والماهية والهوية والجوهر. فهو يبدأ أولاً ببيان أن العلم الكلي إنما ي Finch عن الهوية المطلقة للشيء والجوهر بما

(٣٠) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) من ٥ وقارن نشرة المند، ص ٥.

(٣١) أيضًا، ص ٥ وقارن نشرة المند، ص ٥، وراجع ما قلناه في صناعة الجدل سابقًا حاشية رقم (١٦).

(٣٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوريج) الجيم، ص ٣٤٠.

(٣٣) الفلسفة الحقيقة عند ابن رشد، هي الفلسفة التي تنظر في الموجود نظرًا برهانًا بخلاف الفلسفة الجدلية التي تنظر في الموجود نظرًا جدليةً والفلسفة السفسطانية التي تنظر في الموجود نظرًا يظن فيه أنه فلسفة وهو ليس كذلك، انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوريج) مقالة الجيم، ص ٣٢٩.

(٣٤) يرى ابن رشد، أن علم الفيلسوف هو العلم الذي ينظر في الموجود بطلاق، انظر: تفسير ما بعد الطبيعة، (بوريج) الجيم، ص ٣٣٩.

(٣٥) أيضًا، ص ٣٣٨، وقارن تلخيص البرهان (يلوي) ص ٨١.

هو جوهر لا ينبع هو جوهر محسوس (جسم طبيعي)، أي أنه يطلب الهوية على كنهها بما هي هوية لا ينبع هي هوية بصفة ما^(٣٦). فالهوية إذا كانت بصفة ما، فإن النظر فيها على نوعين: أحدهما النظر فيها من جهة الصفة التي تخصها كما هو شأن العلم الطبيعي والعلم الرياضي، وثانيةما النظر في الجهة التي تشتراك فيها هذه العلوم، وعندئذ يكون البحث عن العلل والأسباب المشتركة لهذه العلوم^(٣٧)، ذلك أن الاستقراء لهذه العلوم يبين أن المعرفة بالشيء لا تكون إلا من قبل معرفة عللها وأسبابها. ومن خلال البحث يتبيّن أن كل علم من العلوم له علل وأسباب يفحص عنها ويدرسها، ولكن معرفة هذه العلل والأسباب لا تكتمل معرفياً عند ابن رشد إلا بمعرفة هوية الشيء وماهيته، وعليه يكون كل علم يدرس هويته وماهيتها التي تخصه دون غيره بخلاف العلم الكلي، فإنه يفحص عن المعرفة المطلقة وعن أسبابها المطلقة دون التقييد بأي سبب جزئي^(٣٨).

فمثلاً العلم الطبيعي يبحث عن هوية الشيء بأن ينزلها منزلة المحسوس، والعلم الرياضي يأخذ هوية الشيء على أنها موضوعة لذلك العلم من علم آخر أعم منه وأكثر كليّة.

وهذا القول عند ابن رشد يستلزم حكمياً فلسفياً سار عليه في كل مؤلفاته الفلسفية شأنه في ذلك شأن أرسطوطاليس وال فلاسفة العرب المسلمين، الفارابي وابن سينا^(٣٩)، إلا وهو أن العلم الكلي إنما هو الذي يبرهن على مبادئ العلوم الجزئية من خلال مقدمات ضرورية أو أكثرية^(٤٠). وهذه المقدمات سهلة وميسورة، مما يجعل العلوم الجزئية لا تستطيع أن تبرهن وجود الشيء أو عدمه، لأن ذلك من اختصاص علم واحد غايته البرهنة على وجود الشيء ومعرفة ماهيته باستعمال مبادئ مطلقة^(٤١). وهذا لا ينفي ابن رشد وجود مبادئ مطلقة في العلوم الجزئية فضلاً عن العلم الكلي، بخلاف ما ذهب إليه ابن سينا، ذلك أن العلوم الجزئية تأخذ المبادئ المطلقة على أنها أصول موضوعة لهذه العلوم فضلاً عن كونها أحد أجزاء موضوعاته^(٤٢).

(٣٦) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوجع)، مقالة الماء، ص ٦٩٩.

(٣٧) أيضاً، ص ٦٩٩.

(٣٨) أيضاً، ص ٧٠١، وقارن شرح البرهان (بدوي) ص ٢٩٧، ٣٧٢. ويوضح هنا ابن رشد هذا القول في معرض العلاقة بين العلوم النظرية، أن العلوم تتعارض على معرفة الشيء، فيعطي أحدها فيه وجوده والثاني سبيبه، وأن الذي يعطي السبب منه هو العلم الكلي الأعلى، والذي يعطي الوجود هو العلم الجزئي الذي تحته. هذا من جهة ومن جهة أخرى يرى ابن رشد أن العلم بالشيء يكون عن طريق العلم بأسبابه وهي أربعة أسباب: الأول السبب الذي عن طريق الصورة، الثاني السبب الذي عن طريق الميرى، الثالث السبب الفاعلي، الرابع السبب الغائي. انظر تلخيص البرهان (بدوي) ص ١٣٥ (ضمن شرح البرهان لأرسطوطاليس).

(٣٩) انظر عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص ٢٩٥ وقارن محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ط ١، القاهرة ١٩٧١، ص ٧٣ وما بعدها.

(٤٠) سيتضح ذلك جلياً في الفصول القادمة والخاصة بالميرى والصورة وأحكامها حيث سنجد التداخل في هذا الجانب واضحاً بين العلم الطبيعي والعلم الكلي. فلاحظ.

(٤١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوجع)، مقالة الماء، ص ٧٠٢.

(٤٢) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٤؛ وقارن نشرة المند، ص ٤.

ذلك شرح البرهان (بدوي) ص ٢٨٤، وانظر لاحقاً ما سذكره عن نقده لابن سينا. وما يلاحظ أن ابن رشد =

ويوضح ابن رشد سبب هذا التداخل بين العلم الجزئي والعلم الكلي، أنه أي العلم الجزئي له مبادئ ومواضيعات يُؤتَى بنفسها، ولكن القدماء من الفلاسفة قد وقعوا في الخطأ بعدم التمييز بين طبيعة كل علم من هذه العلوم ومرتبته، مما جعل حل هذا الإشكال الذي وقع بين العلوم مرده إلى العلم الكلي وواجب على هذا العلم حل الشكوك والمشكلات التي تواجهه العلم الجزئي (٤٣).

فضلاً عن ذلك، فإن العلوم الجزئية لا تنظر في الموية والجوهر المطلقيين. فمثلاً العلم الطبيعي إنما هو علم للأمور المتحركة الساكنة بالطبع، وهو بهذا المعنى بحسب ابن رشد ليس على صناعياً ولا عملياً^(٤٤)، بل هو علم نظري ودليله قائم على أن هذا العلم يطلب عنصر الأشياء الطبيعية، أي المادة وذلك بأن يعرف (ما هو) ويحده ويعرف (لم هو) أعني ما الشيء الذي من قبله وجد العنصر (المادة) والذي هو الصورة^(٤٥)، وهذا فدراسة العلم الطبيعي للصورة إنما تكون من خلال علاقتها بالمادة وعدم خلوها منها، يخالف العلم الكلي الذي يبرهن على هذه العلاقة ويرهن على وجود المادة (الميولى) والصورة وبين أحكام هذه العلاقة.

وهذا القول ينطبق أيضاً على العلم الرياضي، فهو الآخر ليس علمًا صناعياً عملياً بل هو علم نظري، لأن طبيعته تدرس الأشياء التي لا تتحرك، أي المفارقة للهادة (الميول) أو في الميولي كما هو شأن القطعة والخط والسطح والأشكال.

ويتضح مما تقدم، أن العلم الكلي هو العلم الذي يحتل المرتبة الأولى في العلوم النظرية لأن موضوعه الوجود المطلق غير المقيد. أما العلوم الجزئية، فإنها تأتي في المرتبة التي تليه، وهي العلم الطبيعي والعلم الرياضي، لأن موضوعها الوجود المحسوس. وإن كان العلم الكلي (الفلسفة الأولى) قد جاء في الترتيب المعرفي، بعد علمي الطبيعة والرياضيات، إلا أنه كما أسلفنا يأخذ رتبة الشرف من خلال النظر في أشرف الموضوعات، وهو (الله)، فضلاً عن النظر في الأمور المفارقة الأخرى وبرهن على

يضع تفسيراً منطقياً لما أشار إليه في شرحه لبرهان أرسطوطاليس حيث يقول، ص ٢٩٧: «إن الفلسفة الأولى وهي الناظرة في الموجود بما هو موجود وفي أنواع الموجود وكانت موضوعات الصنائع من أنواع الموجود». فإذاً هذه الصناعة هي التي تتکلف بإعطاء أسباب موضوعات الصنائع من أنواع الموجود كلها، أعني من حيث هي أحد الموجودات لا من حيث هي موضوعات الصنائع أعني إذا أخذت بالجهة التي تنظر فيها الصنائع مثل ذلك أن صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يصحح ويعطي الجهة التي هو بها العدد موجود، أعني الجهة التي هو بها ذلك الموضوع موجود خارج النفس... فالظاهر أن الذي يعطي أسبابها من حيث هي موجودة فقط هو التاثير في الموجود المطلقاً وهو صاحب صناعة الفلسفة الأولى. وإذا كان كذلك كذلك، فواجب الا تعطى صناعة من الصنائع أسباب موضوعاتها إذا كان صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يعطي هذه، وهذه الأسباب هي أسباب جنس موضوع الصناعة، لا الأسباب الخاصة بموضوع الصناعة».

(٤٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوج) مقالة (الماء، ص ٧٠٤).
 (٤٥) انظر، س. ٧٠٩، وانظر لتفصيلات الفصول القادمة في الكتاب.

ويزود العلوم الجزرية بالمبادئ المطلقة التي تزيل الأغلاط الواقعة في هذه العلوم، تلك الأغلاط التي وقع فيها الفلاسفة القدامى من قبل، لعدم قدرتهم على التمييز بين ما هو محسوس وما هو مطلق.

المقصد الثاني: النقد الرشدي للإسكندر الأفروديسي (٤٦) وابن سينا

اتضح لنا من المقصد السابق أن ابن رشد قد وجه نقداً للإسكندر الأفروديسي وابن سينا حول مسألة العلاقة بين العلم الكلي والعلوم الجزئية.

يقيم ابن رشد نقده هذا ابتداء على مقدمة فلسفية هي أن العلم الكلي هو الذي يتکفل بتصحيح مبادئ العلوم الجزئية ويزيل الغلط الواقع فيها.

و قبل أن نشرع ببيان رأي ابن رشد لا بد من بيان نقده لهذين الفيلسوفين ، والذي يتبيّن من خلال نقده لهما أنه قد فهم النص الأرسطو طاليسى في هذا الجانب فهو مغايراً لما ذهبنا إليه ، كما ستبين بعد إثبات موقف الإسكندر الأفروديسي .

وتلخص فكرة الإسكندر في مسألة العلاقة بين العلم الكلي والعلوم الجزئية، من خلال النظر إلى الجوهر. فالجوهر بحسب التقسيم الأرسطوطيسي له ثلاثة أقسام: جوهر محسوس وهو قسمان: سرمدي غير كائن ولا فائد (= الجرم الخامس)، والأخر جوهر كائن فاسد مثل النبات والحيوان وخلافها. أما القسم الثالث من الجوهر فهو الجوهر غير المحسوس.

وعليه، فإن الإسكندر يرى أن الجوهر المحسوسة لها مبادئ تتألف منها هي الهيولي والمصورة، وهذه المبادئ يبرأيه، إنما يبرهن عليها في العلم الكلي (الفلسفة الأولى)، وما على صاحب العلم الطبيعي إلا أن يأخذ هذه المبادئ من حيث لا يبيّنها ولكن يضعها وضعاً.

إن رأي الإسكندر هذا من وجهة نظر ابن رشد فيه جملة إشكالات وعليه اعترافات، منها أنه إذا أراد الإسكندر مبادئ الموجودات التي ينظر فيها صاحب الفلسفة الأولى والتي يتسللها صاحب العلم الطبيعي مبادئ الجوهر المحسوس السريري الذي هو جوهر مفارق، في حين أن المبادئ التي ينظر فيها صاحب العلم الطبيعي هي مبادئ الجوهر الكائن الفاسد، عند ذلك يعد كلام الإسكندر غير مستقيم، وعدم استقامته بحسب رأي ابن رشد هي أن الجوهر السريري يبين وجوده العلم الطبيعي، كما أشار إلى ذلك أرسطوطاليس من قبل^(٤٧).

(٤٦) بخصوص حياة الإسكندر الأفرو狄سي Alexander of Aphrodisias وفلسفته انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط ١، بيروت ١٩٧٧، ص ٣٠٢ وما بعدها. أميل بررهيه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الالمانية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، ج ٢، ط ١، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٣٦ وما بعدها.

^{٤٧} انظر أسطورطalis، الطبيعة، الترجمة العربية القديمة، حقوقه وقدم له عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٦٤، المقالة الأولى، الفصل السادس، والمقالة الثامنة، فصل ٥، ٦، وقارن علم الطبيعة، ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية بارتليمي سانتيلير ونقله إلى العربية أحد لطفي السيد، القاهرة ١٩٣٥، ك١، ب٦، ك٨، ب٥، ٦ كذلك.

Physica, Trans. Hardie and Gaye, (Ross), Oxford 1952, BK.I, Ch (6), BK.8, Ch (5,6).

وعليه فكيف يقال إن صاحب العلم الطبيعي يضع مبادئه وضعاً ولا يمكن بيان ذلك في العلم الطبيعي؟ ثم كيف يستساغ القول إن الذي يتكلف بيان مبادئه العلم الطبيعي هو الجوهر الكائن الفاسد، في حين أن العلم الطبيعي لا ينظر في الكائن الفاسد فقط بل وينظر في الكائن غير الفاسد، لأن نظر العلم الطبيعي إنما هو في الموجود المتحرك سواء أكان كائناً فاسداً أم لم يكن^(٤٨).

ويضيف ابن رشد إلى نقه للإسكندر نقلاً آخر بقوله: أما كانت أوائل موضوع العلم الطبيعي ليس لها أوائل لم يكن أن يبرهن وجود أوائل موضوع العلم الطبيعي (= الجسم) إلا بأمر متأخر في العلم الطبيعي، ولذلك لا سبيل إلى تبيين وجود جوهر مفارق إلا من قبل الحركة^(٤٩)، التي هي صلب موضوع العلم الطبيعي.

والحقيقة أن طريقة ابن رشد هذه تسمى بطريقة الطبيعين بالاستناد إلى الحركة والتحرك. أي أن ابن رشد يرى أن النظر في المحسوس هو الذي يقود إلى النظر في المطلق أو المفارق وليس العكس (كما سبقنا لاحقاً في نقه لابن سينا).

والذي أريد قوله هنا، أن الإسكندر الأفروديسي قد وقع في خطأ منهجي في ترتيب العلوم النظرية ومبادئها الأساسية ومستوى كل جزء منها منطبقاً ومحرفاً. وهذا هو الذي تنبه إليه ابن رشد جيداً موضحاً أن خطأ الفهم في مباديء العلم الطبيعي والبرهنة عليها، إنما هو راجع بالأساس إلى المنهج. ولكن السؤال الذي يثار هنا، هل نجح ابن رشد في تجاوز هذا الخطأ المنهجي الذي وقع فيه الإسكندر، أم لا؟

وقبل الإجابة على ذلك، نورد نقه لابن سينا، من أجل إكمال التصور العام عن هذه المسألة بشكلها التفصيلي.

فكرة ابن سينا تتلخص في أن مباديء العلوم الجزئية إنما يكون بيانها على صاحب العلم الإلهي وهو الذي ينظر فيها بعد الطبيعة، وهذا يؤدي ضرورة إلى وضع المباديء الكلية للعلم الطبيعي وضعاً، طالما أنه واحد من العلوم الجزئية^(٥٠). وهذا القول السيني لا يستطيع أن يبرهن شيئاً من أنواع الجنس الذي ينظر فيه، هل هو موجود أم غير موجود؟ بينما يكون ذلك للفلسفة الأولى، إذ إنها هي التي يرجع إليها معرفة وجود الشيء وماهيته وذلك عن طريق البرهان المطلق^(٥١). وهكذا فوجهة نظر ابن سينا لا

(٤٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بزيج) مقالة اللام، ص ١٤٢٢ وما بعدها.
وانظر ما سذكره في الفصل الثاني في مبحث الميلوي ودراستها. فلا حظ.

(٤٩) أيضاً، ص ١٤٢٣، وقارن عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية، ص ٧٦.

(٥٠) انظر ابن سينا، الشجاعة، نقه وقدم له ماجد فخري، ط ١، بيروت ١٩٨٥، ص ١٣٥ ، وقارن ابن رشد، شرح البرهان (بدوي) ص ٢٩٨، كذلك العراقي، الفلسفة الطبيعية، ص ٧٣. العراقي، المنهج التقدي في الفلسفة ابن رشد، ط ١، القاهرة ١٩٨٠، ص ٢٢٧. ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت ١٩٦٠، ص ٢٥.

(٥١) انظر ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بزيج) الماء، ص ٧٠٣ ، وقارن العراقي، الفلسفة الطبيعية، ص ٧٤ .
ومعنى البرهان المطلق، أنه قيس يقيني بغير علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع. انظر ابن رشد، تلخيص البرهان (بدوي)، ص ٤٩، ٧١.

تحديث أي خلل أو اضطراب معرفي عندما يرى أن العلم الطبيعي والعلم الإلهي كلاماً يبحثان في الجسم الطبيعي. فلكل علم وجهة نظره الخاصة بشأن الموضوع ويشرط أن يتسلم صاحب العلم الطبيعي مبادئه الأولى للجسم من العلم الإلهي مبرهنأً عليها.

ولكن هذا الرأي السينوي لا يتفق مع ما يراه ابن رشد، بل إن هذا الأخير يوجه نقداً لابن سينا ويتهمنه بأنه لم يفرق بين الجوهرتين السرمديتين غير الكائن وغير السرمدي الكائن. فالجوهر الكائن الفاسد مركب من مادة وصورة، أما الجوهر السرمدي فهو على خلاف ذلك شيء متبرئ من الهيولى، فضلاً عن أن الجوهر الكائن الفاسد جوهر محسوس وليس موجوداً مجرداً ومفارقأً^(٥١). وابن رشد يرى أن ابن سينا في موقفه هذا إنما يتصادر مبادئ العلم الطبيعي لصالح العلم الإلهي. وهو أمر يرفضه ابن رشد كلية، لأنه بحسب ابن رشد إن النظر في مبادئ الجوهر من قبل العلم الطبيعي إنما ينحصر في مبادئ جوهر متتحرك ساكن، وأما العلم الإلهي فينظر إلى هذه المبادئ على أنها مبادئ جوهر غير متتحرك ولا ساكن، وبهذا يتضح أن ابن رشد لا يعطي للعلم الكلي فضلاً عن العلم الإلهي، أي حق في برهنة أو فرض مبادئ العلم الطبيعي، إلا في منطقة محددة لا تخص الموجود المتحرك بما هو متتحرك بل تخصه بعده موجوداً مطلقاً، مثل انقسام الموجود إلى ما هو جوهر وعرض، أو إلى قديم وحدث، أو إلى واجب ومحken، أو إلى علة ومعلول، أو إلى قوة و فعل، وهي انقسامات عامة تعم الموجود الإلهي والطبيعي أي الموجود غير المتحرك والمتحرك.

ويعد ابن رشد هذا الإشكال الذي وقع فيه ابن سينا، إنما سببه قصور فهم عبارة أرسطوطاليس التي تقول: «الصناعة العامة قد تتکلف بيان سائر المبادئ». ويوضح ابن رشد ذلك بشكل لا لبس فيه منحاً إلى تفسير الأسباب بمسايتها فيقول: «إن أرسطوطاليس لم يرد أن صاحب العلم الجزئي ليس يمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه أصلاً، وإنما أراد أن ليس يمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه (برهاناً مطلقاً) أي برهاناً يعطي سبب الوجود، وذلك أن أسباب موضوع الصناعة هي من الطبيعة الأعلى، أعني هي جنس ذلك الموضوع والنظر في هذه الطبيعة إنما هو لصاحب العلم الإلهي وذلك أن الطبيعة التي تعم موضوعات الصنائع الجزئية هي: الموجود وهو موضوع الفلسفة الأولى، وعليه فصاحب الصناعة الجزئية قد يمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه بالدلائل، كما فعل أرسطوطاليس في بيان المادة الأولى في كتابه *السماع الطبيعي*، والمحرك الأول، بل لا سبيل إلى تبين وجود المحرك الأول إلا بدليل في بيان أن الطريق الكلي الذي ظن ابن سينا أنه به يمكن لصاحب العلم الإلهي أن يثبت وجود المبدأ الأول»^(٥٢).

من كل هذا يتضح الموقف الرشدي من هذه المسألة، وذلك بتأكيد أن العلم الطبيعي مستقل عن العلم الإلهي، وأصل ذلك أن ابن رشد قد اعتمد الطريق الطبيعي في النظر إلى الموجود الحسي ثم ترقى بذلك إلى الموجود المطلق، وهو هنا في موقفه إنما يرد على الفيلسوفين الفيوضيين (الفارابي وابن سينا)

(٥١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بريج) مقالة الام، ص ١٤٢٥، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٤١، كذلك نشرة المند، ص ٤٤. ماجد فخري، ابن رشد، ص ٢٥. العراقي، النجف التقدي، ص ٢٢٧.

(٥٢) انظر شرح البرهان (بلوي) ص ٢٩٨.

اللذين اعتمدوا الحل الميتافيزيقي في تقسيم الموجود إلى واجب ويمكن بالواجب نزولاً إلى الممكن الذي هو الجوهر المحسوس وبهذا فإنها سميًا بأصحاب الطريق الإلهي (طريق الواجب والممكن) ^(٥٤). وتبقى الإجابة على السؤال، هل تجاوز ابن رشد الخطأ النهجي الذي وقع فيه سلفاء الإسكندر الأفروديسي وأبن سينا في مسألة العلاقة بين العلوم النظرية؟

وللإجابة على هذا السؤال، نقول نعم، إن ابن رشد قد صرخ باستقلال العلم الطبيعي عن العلم الإلهي، ولكن لم يستغل هذا الاستقلال لتقديم العلم الطبيعي في مجالاته الأساسية التي تقع ضمن حقل دراسته، بل بقي أسير النظرة الميتافيزيقية الأرسطوطاليسية لهذا العلم. ولو قام صراحة بإبعاد النظرة الميتافيزيقية عن العلم الطبيعي لكان لنظرته هذه شأن يذكر في تقديم العلوم الطبيعية، ولكن ذلك لم يحدث إلا بعد مدة ليست بالقصيرة في تاريخ الفلسفة والعلم الطبيعي ^(٥٥).

ونستخلص من هذا الذي تقدم عن العلاقة بين العلوم النظرية الثلاثة، أن الجسم الطبيعي ومبادئه موضوع دراستنا، إنما تتنازعه هذه العلوم فيما بينها وكل حسب ما يراه، مما سيجعل هذه الدراسة متداخلة متشابكة في هذه العلوم الثلاثة. وإن كان جل اهتمامنا ميّنضبٌ على العلم الطبيعي والعلم الإلهي لتناول موضوع الجسم فيما بينها تداخلاً لا انفصام فيه، وفي هذا سنعرض إلى أقسام العلم الطبيعي كما عرضنا من قبل إلى الفلسفة الأولى والعلم الإلهي.

المقصد الثالث - أقسام العلم الطبيعي

العلم الطبيعي هو العلم الذي يدرس الجسم الواقع في الحركة والتغير، ويدرس أعراضه الذاتية ولراحته التي تلحقه.

وقد انقسم هذا العلم إلى ثانية أقسام، كل قسم منها اختص بموضوع معين وفصل فيه. ويعود هذا إلى أرسطوطاليس، وقد تابعه في ذلك معظم فلاسفتنا العرب المسلمين حتى ابن رشد، وساروا على هذا النهج ^(٥٦). وهذه الأقسام بحسب الترتيب هي :

أولاً - السباع الطبيعي: هذا القسم من أقسام العلم الطبيعي موضوعه النظر في الأسباب العامة

(٥٤) انظر، التفصيلات، د. حسام الالوسي، دراسات في الفكر الفلسفى، بحث نظرية الفيض، ص ١٤٢ . وقارن ماجد فخرى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٩١.

(٥٥) انظر العراقي، الفلسفة الطبيعية، ص ٧٧ . وقارن حسن العيدى، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، ط ١ ، بغداد ١٩٨٧ ، ص ٦٠ .

(٥٦) يلاحظ أن مؤلفات أرسطوطاليس في العلم الطبيعي هي التي أرست هذه القاعدة بشكل راسخ، بحيث صار لزاماً على الفلسفية الذين جاموا من بعده اتباع هذا النهج في التأليف. وتحول أقسام العلم الطبيعي وطبيعة كل قسم عند أرسطوطاليس انظر ماجد فخرى، أرسطوطاليس، ص ١٤ . أما فيما يخص الفلسفة العرب المسلمين: الكندي، انظر رسالة في كمية كتاب أرسطوطاليس، وقارن د. حسام الالوسي، الكندي وأراء القدامى والمحاذين فيه، ص ٢١ ؛ الفارابي، انظر إحياء العلوم، الفصل الرابع، ص ١١١ ؛ ابن سينا، انظر رسالة في أقسام العلوم المقتلة (ضمن تسع رسائل) ص ١٠٨ ، أخوان الصفا، رسائل، ج ١ ، الرسالة السابعة.

لما يوجد في الطبيعة من جهة ما هو موجود بالطبيعة وفي اللوائق العامة لهذه الأسباب^(٥٧). وهذه اللوائق هي الحركة والزمان والمكان. أما الأسباب التي تدرس ضمن هذا القسم فهي أربعة أسباب تتقوم بها الموجودات الطبيعية وهي السبب المادي القيولي، والسبب الصوري، والسبب الفاعلي، والسبب الغائي. وسيأتي تفصيل ذلك في حينه عند الحديث عن العلل والأسباب.

ثانياً - السباء والعالم: موضوعه النظر في الأجسام البسيطة الأولى التي هي أجزاء العالم أولاً وإليها ينتمي، وفي اللوائق والأعراض التي توجد لها وللعالم بأسره مثل أنه واحد أو كثير ومكون أو غير مكون^(٥٨).

ثالثاً - الكون والفساد: موضوعه البحث في التغيرات الثلاثة التي هي الكون والفساد والنمو والاضمحلال والاستحالة وإعطاء ما يتم به واحد واحد من هذه التغيرات وكيف يتم ذلك^(٥٩).

رابعاً - الآثار العلوية: موضوعه الفحص عن الأشياء التي توجد في الأسطقفات مثل الأعراض واللوائق قبل امتحاجها، وهذه الأسطقفات هي الهواء والماء والأرض والنار، كذلك يدرس الشهب والأمطار والزلزال والرواجف وغيرها^(٦٠).

خامساً - المعادن: موضوعه الموجودات الجزئية الكائنة الفاسدة لا سيما الأسطقفات الأربع ودراسة أسباب اللوائق والأعراض الموجودة لها^(٦١).

سادساً - النبات.

سابعاً - الحيوان.

ثامناً - النفس: موضوعه البحث عن القوى الإدراكية للنفس، وكذلك مائر القوى الجزئية التي توجد للنفس كالرؤيا والذكر والنوم واليقظة وغيرها^(٦٢).

(٥٧) انظر السياق الطبيعي (ضمن رسائل ابن رشد) (المهد) ص ٥، وقارن الآثار العلوية (ضمن الرسائل) ص ٢.

(٥٨) انظر السباء والعالم (ضمن رسائل ابن رشد) (المهد) ص ٢، وقارن تلخيص السباء والعالم (العلوي) ص ٧١، الآثار العلوية (ضمن الرسائل) (المهد)، ص ٢.

(٥٩) انظر الكون والفساد، رسائل (المهد) ص ٢ وقارن الآثار العلوية (رسائل) (المهد) ص ٣.

(٦٠) انظر الآثار العلوية، ضمن رسائل (المهد) ص ٣.

(٦١) أيضاً، ص ٤.

(٦٢) نفسه.

المبحث الثاني

تعريف الطبيعة

اهتم ابن رشد بتحديد الطبيعة، وكان هذا الاهتمام منصبًا في علمين أساسين أولهما الطبيعيي وثانيهما ما بعد الطبيعة.

المقصد الأول - تعريف الطبيعة في العلم الطبيعي

يتم تحديد الطبيعة في هذا العلم عند ابن رشد من خلال النظر في الموجودات. فالموجودات منها ما هي صناعية، مثل الكرسي والسرير والثوب وغيرها، ومنها ما هي طبيعية مثل الحيوان والنبات والجهاز، ومنها ما ينسب إلى البحث والمصادفة والاتفاق^(٦٣).

ومن هذا التقسيم للموجودات ينطلق ابن رشد لتمييز ما هو طبيعي عنها سواه، فال أجسام الطبيعية تفارق الأجسام الصناعية بأنها هي التي في نفسها مبدأ حركة وسكن^(٦٤). وهذا التحديد إنما يقوم على عدّ مبدأ الحركة هو الأساس فيها، وهو صلب بنيان العلم الطبيعي، وعليه يكون تعريف الطبيعة عند ابن رشد هو مبدأ أو سبب لأن يتحرك به ويسكن الشيء الذي هي فيه أولاً وبذاته لا بالعرض^(٦٥).

(٦٣) يلاحظ أن حدود الاتفاق والمصادفة والبحث وتدخله. فمثلاً الاتفاق يعني شيئاً لا يجري على نظام ولا يرمي إلى نظام، ومن هذا الوجه يكون الاتفاق نفياً للقانون، وليس نفياً للعملة، إذ إنه لا يعني أن الأحداث تخرج من العدم بل يعني فقط أن الأحداث تحدث بفعل علل غير مطردة ولا منسقة فيها بينها، والاتفاق يكون في الأمور الطبيعية أي تلك التي من الجهاز والحيوان والطفل، وهم جميعاً عاطلون من الاختيار، كما يذهب إلى ذلك أرسطوطاليس وأبن سينا وأبن رشد. انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بريج) مقالة اللام، من ١٤٥٦ وما بعدها. مقالة الماء من ٧٢٦، مقالة الزاي من ٨٤١، تلخيص البرهان ضمن شرح البرهان (بدوي) من ١٣٧، وقارن يوسف كرم، المعجم الفلسفى، ط ٢، القاهرة ١٩٧١، من ٢٢. أما حد البحث فهو شخص من لفظة (اتفاق) إذ يطلق البحث على الأمور الإنسانية ويطلق الاتفاق على الأمور الطبيعية. والمصادفة، تعني ما تعيّن لفظة الاتفاق، انظر يوسف كرم، م. س.، من ٢١٦، وقارن جليل صليبا، المعجم الفلسفى، ج ٢، بيروت ١٩٨٢، من ٢٨٣. والتفصيلات حول هذه المعايير الثلاثة ودلائلها في الفكر الفلسفى قدّمها وحديثاً ومعاصراً، انظر: محمد أمين العالم، فلسفة المصادفة، القاهرة ١٩٧٠.

(٦٤) انظر السياق الطبيعيي (المند) من ١٢، وقارن تفسير ما بعد الطبيعة (بريج) مقالة الزاي، من ٨٣٨ - ٨٣٩. وهنا يصرّح ابن رشد بقوله: «إن كل ما يتكون فإنه يتكون من أحد ثلاثة أشياء، إما عن الطبيعة وإما عن الصناعية وإنما من تلقاء نفسه وهو المسنى بالاتفاق».

(٦٥) أيضاً، من ١٣. ويلاحظ أن هذا الحد للطبيعة قد ذكر عند الفلاسفة السابقين لابن رشد، فهو عند أرسطوطاليس مبدأ ما وسبب لأن يتحرك ويسكن الشيء الذي هي فيه أو بالذات لا بطريق العرض، انظر الطبيعة، الترجمة العربية =

(بسدي) ج ١، ص ٧٩، وقارن علم السطيمة (السيد) ص ١٢٣؛ *Physica*, (Ross), BK2, p.192.

فلوطرنس، الآراء الطبيعية التي تفرض بها الفلسفة، الترجمة العربية القديمة (ضمن كتاب أرسطو طاليس في النفس) تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط ٢، بيروت ١٩٨٠، ص ٩٦. وبحدها الفيلسوف الكندي، ابتداء حركة وسكن عن حركة وهي أول قوى النفس أو هي علة أولية لكل متحرك ساكن، انظر رسالة الحدود (ضمن المصطلح الفلسفى)، الأعجم، ص ١٩٠، وقارن رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٦٥، ص ١١١، وللتفصيات انظر: د. حسام الألوسي، الكندي وأباء القدامى...، ص ١٩٦ وما بعدها؛ يحدوها جابر بن حيان، أنها سبب إلى الكائن منها من الأمور الكائنة الفاسدة، انظر رسالة الحدود (ضمن المصطلح) الأعجم، ص ١٧٨، ١٨٤؛ وبحدها الفارابي، مبدأ للحركة والسكن لا يكون من خارج أو عن إرادة، انظر عيون المسائل، نشرة ديريشي، ليدن ١٨٩٠، ص ٦٠؛ وبحدها ابن سينا، وتبعًا لرسالة الحدود مبدأ أول بالذات لحركة ما هي فيه بالذات وسكنونه بالذات وبالجملة لكل تغير وثبات ذاتي، انظر رسالة الحدود (ضمن المصطلح) الأعجم، ص ٢٤٧؛ وبحدها أبو حيان التوحيدي (ت ٤٠٠ هـ/ ١٠٠٩ م) صورة عنصرية ذات قوتين مترسبة بين النفس والجسم لها بهذه حركة وسكن عن حركة، انظر المقابلات، حققه وقدم له محمد توفيق حسين، بغداد ١٩٧٠، ص ٣٧٣؛ وبحدها أبو حامد الغزالى، مبدأ أول بالذات لحركة الشيء وكمال ذاتي للشيء، انظر رسالة الحدود (ضمن المصطلح) الأعجم، ص ٢٩٣؛ وبحدها ابن باجة (ت ٥٣٣ هـ/ ١١٣٨ م) مبدأ حركة وسكنون في الشيء، انظر شرح السباع الطبيعى لأرسطوطاليس، حققه ماجد فخرى، بيروت ١٩٧٣، ص ٢٥؛ وبحدها أبو البركات البغدادى (ت ٥٦٠ هـ/ ١١٦٤ م) مبدأ أول يحركه ما هي فيه وسكنونه بالذات لا بالعرض، انظر المعتبر في الحكمة، ط ١، حيدر آباد ١٣٥٨ هـ، ج ٢، ص ٤٦؛ وبحدها سيف الدين الأمدي (ت ٦٣١ هـ/ ١٢٣٣ م) عبارة عن ما يوجد في الأجسام من القوة على مبادئ حركتها من غير إرادة سواء كان ما يصدر في الأجسام عنها من الفعل على نوع واحد، انظر المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين (ضمن المصطلح) الأعجم، ص ٣٤٦؛ وبحدها الشريف الجرجانى (ت ٧٤٠ هـ/ ١٣٣٩ م) عبارة عن القوة السارية في الأجسام بها يصل الجسم إلى كمال الطبيعي، انظر التعريفات، بغداد ١٩٨٦، ص ٨٠. ونجد أن هذا التعريف للطبيعة عند الجرجانى يرد بنصه عند جليل صليبا ويعلمه الأصل الذى ترجع إليه جميع المعانى الفلسفية التي يدل عليها اللفظ، انظر المعجم الفلسفى، ج ٢، ص ١٣. ويرد عند يوسف كرم على أنه مدلول عام يقصد به جملة الموجودات المادية بقوانينها أي من الأجرام السابقة فرق رؤوسنا والأجسام المضطربة من حولنا، انظر المعجم الفلسفى، ص ١٣٠. ويرى جوجن، في كتابه المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني، القاهرة ١٩٧٦، ص ٢٦، أن لنظرية طبيعية *Physica* تشير إلى محمل الحقائق التي يحدوها الإنسان أمامه، ويعتقد جيجن أن كلمة *Physica* الطبيعية لم تأخذ معناها بشكل كامل وأصطلاحى إلا على يد اليونان، انظر من ٢٢٨، وإن كانت تأخذ عند بارمنيدس معنى خاصاً فهو تضم بداية الكائنات الحية ونحوها لتمتد في النهاية لتشمل العالم من حيث أنه عالم الصيورة والحركة، انظر من ٢٦. أما الفيلسوف برتراند راسل فيرى وتبعد لكتابه تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د. زكي نجيب محمود، القاهرة ١٩٥٤، ص ٣٢٦، أن كلمة طبيعية تعنى فيها تعنيه عند اليونان (معنى الجبال والأنهار وما إلى ذلك) فليس معنى علم الطبيعية عندهم يتطابق للمعنى الذي نفهمه تعن اليوم من هذه الكلمة. لكن كلمة طبيعة بمفرداتها تعنى فيها تعنيه عند اليونان النمو، وهذا المعنى سيرد عند أرسطوطاليس وبين رشد فيها بعد عند ذكر حدود الطبيعة تبعًا لكتاب ما بعد الطبيعة، فلا لاحظ. وقارن للتفصيات عند اليونان، د. حسام الألوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ط ٢، بيروت ١٩٨١، ص ١٢٩ وما بعدها. وهذا التحديد الأرسطوطاليسى للطبيعة وتبعد ما ذكرناه عند الفلسفة العرب المسلمين، نجد أن فيلسوفاً مثل أبي بكر الرازى (ت ٣١٣ هـ/ ٩٢٥ م) لا يوافق هؤلاء على هذا التحديد للطبيعة، ويرد عليه جملة اعتراضات وإشكالات، انظر رسائل فلسفية، تحقيق كراوس، ط ٢، بيروت ١٩٧٧، ص ١١٧ وما بعدها، مقالة فيها بعد الطبيعة، وهذه الإشكالات سترتضى عن ذكرها الآن ونعود إليها في التعريف المتأخرى للطبيعة، لأهمية الآراء الواردة فيها.

و عند تحليل هذا التعريف للطبيعة نستنتج ما يأتي:

١ - إن الطبيعة مبدأها الحركة، وهذه الحركة ذاتية لها وليس بفعل قوة خارجية. وهذه الذاتية سبب الفعل والتغير والانفعال (= الانتقال من القوة إلى الفعل) كما سنوضح ذلك في الفصول القادمة عند ذكر الميول والصورة.

٢ - و بما أنها كذلك، فتعد الطبيعة بثابة القوة السارية في الشيء وليس قوة خارجة عن الشيء مفارقة له.

٣ - وكذلك فالسكون في الطبيعة ما هو إلا سلب الحركة، وليس انتفاء لها، وهذا السكون ذاتي وليس بعريضي، لأن انتفاء الحركة أمر لا يقره ابن رشد^(٦٦).

هذا التحليل لمفهوم الطبيعة، وبين أنه بخلاف الصناعة فال أجسام الصناعية هي التي تكون لها الحركة من خارج وكذلك السكون. فمثلاً السفينة وهي جسم صناعي نجد أن مبدأ تحريرها وسكنونها إنما هو أمر مفارق خارج عنها، وهو الربان الذي يقودها.

ولا يفوّت ابن رشد أن ينوه بأن ثمة اعترافات قد تثار على تعريف الطبيعة بهذه الصيغة، ومنها أن الأجسام الطبيعية قد يوجد لها محرك مفارق لها، كما هو حال النفس للبدن، التي هي كمال للجسم الطبيعي. وبحسب ابن رشد على هذا القول بأن هذا التعريف للطبيعة إنما هو خاص بها، يأخذها بشكلٍ جملٍ كلي لأنَّه قد أدخل في التعريف ما هو حيوي وغير حيوي كالجهازات. وهناك اعتراف آخر أيضاً يقوم بوجه هذا التعريف للطبيعة ألا وهو، هل المحرك في كل واحد من الأمور الطبيعية هو غير المتحرك أم ها هنا شيءٌ يحرك ذاته؟ ولا يرد ابن رشد هذا الاعتراض، بل يبرره، فيقول: إن كل ذلك غير ضار، أي غير ضار بالحد الذي ذكره للطبيعة^(٦٧).

وهذا المفهوم للطبيعة في العلم الطبيعي مفهوم بينَ بنفسه، واضح لا يحتاج إلى من يثبت أن الطبيعة موجودة أم لا^(٦٨). وهو بهذا يرد على رأي من يرى أن الطبيعة غير بُيُّنةٍ بنفسها وهو رأي

(٦٦) هذا القول بشأن مفهومي الحركة والسكنون في الطبيعة كما ذكر عند ابن رشد وأرساطوطاليس من قبل، أثار اعترافاً وجهاً من قبل الفيلسوف أبي بكر الرازي، بقوله: يقال لهم إن كانت حركة الأشياء أو سكونها بطبيعة واحدة كحركة الحجر وسكنونه وغو الإنسان ووقوفه، فقد صارت الطبيعة الواحدة توجب شيئاً متضادين وهذا عما. وإن قالوا إن تحرك الأشياء بقوة أخرى، قيل فيجب أن تكون هذه الحركة قد بطلت من الساكن، وإن جاز أن تبطل جاز أن تبطل أيضاً قوة السكون ويجاز أن تبطل الطبيعة من الأشياء. هذا من جهة ومن جهة أخرى، يرد الرازي على تحديد الطبيعة من أنها ابتداء حركة، فيقول: ما ترید بابتداء حركة وسكنون؟ أتريد أنها إذا كانت حدثت الحركة والسكنون والنحو واللغاء وترتيب الأشياء ووضعيتها مواضعها ووضع شيءٍ فيها ومن أجلها؟ فقد وافت القوم في المعن وخالفتهم في الاسم. وإن أردت أن ما يحدث ليس بها ومن أجلها تركت القول بالطبيعة، انظر: رسائل فلسفية، ص ١١٧.

(٦٧) انظر السباع الطبيعي، (المتن) ص ١٣، وقارن مسائل في العلم الطبيعي، (ضمن كتاب ابن رشد، مقالات في المنطق والعلم الطبيعي) نشر جمال الدين العلوى، الدار البيضاء، ١٩٨٣، ص ٢٢٦ وما بعدها.

(٦٨) يقول الرازي، معترضاً على أن مفهوم الطبيعة بين واضح وبغض، إن قوله لهم لم يدلوا على وجود الطبيعة لإقرار الناس بها، فالشيء لا يصح لإقرار الناس به، كما لا يفسد لاختلافهم فيه، ولو كان حقاً لإقرار من أقر به لكن =

الفيلسوف الرازي، فضلاً عن ابن سينا، الذي يرى هو الآخر أن هذا التحديد للطبيعة غير بين نفسه^(٦٩) وإنما صاحب الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) هو الذي يتکفل بيانه والبرهنة عليه^(٧٠).

ويتحدد موقف ابن رشد من ابن سينا هنا بالانطلاق من منطلقين أساسين طالما أكدهما ابن رشد بالنسبة إلى العلم الطبيعي على أنه علم جل اهتمامه البرهنة على وجود الطبيعة فيقول: في الأول: إن أراد ابن سينا بالعلم الميتافيزيقي عندما يتکفل بيان مفهوم الطبيعة فإنه أراد به إثبات وجود الطبيعة وإبطال الأشياء التي تبغي نفي وجودها^(٧١). فابن سينا بهذا القول حق، ولكن (وهذا هو الثاني) إن أراد ابن سينا بالطبيعة مفهوماً محظوظاً وأن علم الميتافيزيقا هو الذي يبين ذلك ويرهن عليه، فقد أخطأ ابن سينا بهذا، وعلة خطئه هي:

١ - إن البرهنة على وجود الطبيعة يتکفل بها العلم الطبيعي نفسه، ولو برئت في العلم الإلهي لوجب أن تبرهن من أمور أقدم منها وأعرف عندنا وذلك غير ممكن.

٢ - وأما إعطاء أسبابها في العلم الإلهي مما يمكن فيها، فقد أخطأ ابن سينا أيضاً، وذلك لأن وجود الطبيعة في الأشياء الطبيعية بذاته الوجود بنفسها، ولا تحتاج إلى علم آخر يثبت هذا الوجود.

وبعد أن يُبين ابن رشد خطأ الموقف السيني، أخذ بالإجابة على التساؤل الرئيس على ماذا تقال لفظة الطبيعة؟ هل تقال على الصورة، أم على المادة أم على كليتهما^(٧٢).

يميل ابن رشد ابتداءً إلى القول إن الصورة هي أحق بأن تقال على الطبيعة من المادة^(٧٣)، لأن

= فاسداً باطلًا لامتناع من امتنع منه. ويقال لهم لم زعمتم أن الطبيعة لا تحتاج إلى دليل وقد خالفكم في وجودها قوم من الفلاسفة القدماء، وما رأيتم أن قال خصيائكم إنهم لا يحتاجون على قولهم إنه لا طبيعة إلى دليل؟ وإنما لا تحتاج إلى دليل الأشياء المشاهدة وأوائل البرهان العقلية وليس الطبيعة بمحسوسة ولا العلم بها أول في العقل. وبلاحظ هنا أننا لا نجد أية إشارة إلى الفيلسوف الرازي في مؤلفات ابن رشد.

(٦٩) انظر: ابن رشد، *السراج الطبيعي* (المتن) ص ١١٣.

(٧٠) انظر: ابن سينا، *التجاة* (ماجد فخري)، ص ١٣٥.

(٧١) انظر *السراج الطبيعي* (المتن) ص ١٣ ، وقارن تفسير ما بعد الطبيعة (بوجع) الدال، ص ٥٠٨.

(٧٢) نجد أن أرسطوطاليس قد ناقش هذا الموضوع بالتفصيل في كتابه الطبيعة وانحاز إلى القول، من خلال نقه للآراء الفلسفية السابقة له، إن الطبيعة تقال على المجموع من المادة والصورة، كما ذهب إلى ذلك عبد الجليل كاظم الوالي، انظر رسالته الموسومة، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سocrates (رسالة دكتوراه [غطوط]، كلية الآداب .. قسم الفلسفة ١٩٩٠، ص ٤٩). أما يوسف كرم فيصرح أن أرسطوطاليس، يميل إلى القول إن الطبيعة هي الصورة وليس المادة، مبيناً أن موقف أرسطوطاليس مختلف عن موقف أفلاطون (ت ٣٧ ق. م.) الذي يرى أن الطبيعة هي النفس وأن لفظة الطبيعة عند أرسطو، كما يرى كرم، تدل على جموع الأجسام مرتبة في نظام واحد، انظر تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٣٧ . وبطابق ما ذهب إليه كرم رأى أميرة حلمي مطر، انظر الفلسفة عند اليونان، القاهرة ١٩٧٤ ، ص ٨٩؛ كذلك راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١ ، ص ٣٢٧؛ بدوي، أرسطو، ط ٢، بيروت ١٩٨٠ ، ص ١٩٩.

(٧٣) يشير أرسطوطاليس إلى أن النيلسوف أنطيغون، قد صرخ أن الطبيعة هي المادة للشيء وليس الصورة، وجحجة أنطيغون هي: أن الطبيعة والجواهر هو الشيء الأول والثابت الموجود في كل شيء. إذ كان الجواهر أحق بالثبات من =

المادة مشتركة بين الموجودات الطبيعية والصناعية وهي (أي المادة) توجد بالقوة ذاتها، وإن كان صاحب العلم الطبيعي ينظر في كليتها، أي المادة والصورة، إلا أن نظر صاحب العلم الطبيعي في المادة إنما يكون لأجل الصورة، ونظرة في الصورة إنما هو من حيث هي في مادة وغير مفارقة لها بالقول والموجود. ويستلزم هذا أيضاً، أن العلم الطبيعي ينظر في الأسباب الأخرى للشيء لا سبباً السبب الغائي والسبب الفاعلي، لأنهما من متعلقات النظر في الشيء، وإن كانت الصورة والفاعل والغاية تظهر في الشيء بشكل واحد بالنوع^(٧٤).

ويحاول ابن رشد أن يبين أن الأصل في الطبيعة هي الصورة من خلال عقد مقارنة عاجلة بين العلم الرياضي والعلم الطبيعي بقوله: إن النظر في المادة مختلف في العلم الطبيعي عنه في العلم الرياضي. فالأخير ينظر إلى الأجسام من حيث هي مجردة عن المادة ومفارقة لها بالقول لا بالوجود، بينما العلم الطبيعي ينظر في المادة من حيث هي مادة. ولو نظر العلم الطبيعي في النقط والخطوط والسطح فإن نظره يكون من حيث هي ثباتات أجسام متحركة وهيولانية^(٧٥).

وعليه يكون الحكم المنطقي لطبيعة المادة أن تظهر في العلم الطبيعي بشكل واضح وبين، وإن ظهرها يتفاوت بحسب القرب والبعد، ولكن الظهور إنما يكون بسبب غائي، وهذا السبب الغائي هو الذي أغفله الفلاسفة السابقون لأرسطو طاليس^(٧٦)، والذي هو الصورة.

وفي هذا نجد أن ابن رشد يدفع عن الطبيعة فكرة التلاقائية والمصادفة، بل ويشدد على القول إن الطبيعة لا تفعل باطلأ، فمثلاً البيت الذي يبيّن من اللبن والحجارة، وهي أشياء مادية، إنما الغاية فيه هي الصورة.

ويقدم ابن رشد دليلاً على أن الطبيعة تفعل من أجل غاية هي الصورة، لأنه لو كانت الصورة من ضرورة المادة لما كان لها هنا فاعل، ولكان مبدأ الأمور الطبيعية هو الاتفاق^(٧٧). لأنه من المعروف أن

= غيره والميول هي الثابتة في كل شيء، فالميول هي الطبيعة والجواهر، وأما المصور وتعاقب و تكون وتبطل، ومثال ذلك أن السرير من الخشب إذا نبت بمكان العفونة المستفادة بدهنه في الأرض فإنه يتغير غصناً لا سريراً، فصورة السرير تتبدل، وهيولا، وهو الخشب لا يبطل، انظر الطبيعة، الترجمة العربية القديمة (بدوي) ص ٨٣، مع شرح أبي علي بن السمع، ص ٨٤ وما بعدها. وقارن ما ذكره الفيلسوف أبو بكر الرازى، رسائل فلسفية، مقالة فيها بعد الطبيعة ص ١٢٢، كذلك ابن سينا، الشفاء، السعاع الطبيعي، تحقيق سعيد زايد، القاهرة ١٩٨٣، ص ٣٦ وما بعدها. وانظر ما سند ذكره مفصلاً في الفصل الثاني، أحكام الميول، وقارن للتفصيلات عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ١٢٨ وما بعدها.

(٧٤) انظر السعاع الطبيعي، (المدن) ص ١٥.

(٧٥) أيضاً، ص ١٥.

(٧٦) أيضاً، ص ١٧. وبخصوص آراء الفلاسفة السابقين لأرسطو طاليس في موضوع الطبيعة هل هي المادة أم الصورة أم غيرها، انظر عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو (خطوط) ص ٣٨ وما بعدها، حيث يورد تفصيلات موقف كل فريق منهم وطبيعته.

(٧٧) انظر السعاع الطبيعي (المدن) ص ١٧ - ١٨. وانظر ما قلناه سابقاً عن المعنى الاصطلاحي للفكرة الاتفاق، وقارن تلخيص البرهان (بدوي)، ص ١٣٦ حيث يشير ابن رشد إلى ذلك في قوله، إن الطبيعة تقدم بفعلها غاية، وسبب =

الاتفاق أو المصادفة ليس من الأشياء التي تحدث في الطبيعة في الأكثر، بل هي من التي تحدث في الأقل، وما يحدث في الأقل لا يقاس على ما يحدث في الأكثر^(٧٨).

والذى أبغى قوله هنا، ومن خلال النصوص التي بين أيدينا لابن رشد، أنه يميل إلى عد الطبيعة هي الصورة، وإن كان العلم الطبيعي يدرس كلثيمها (المادة والصورة) في نطاق واحد. وسبب هذا الميل الرشدي، لأن الصورة عنده هي بثابة الغاية الأساسية في الطبيعة وال موجودات. هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن الطبيعة مقترنة بالحركة والتحريك، وهي كمال أول أو علة قريبة، وبالتالي فالطبيعة تساوى الصورة، أما الميول فهى جوهر صفتة الاستعداد، أي القوة مما جعل هذه الغاية إحدى الدعامات الرئيسية في الفلسفة الرشدية.

المقصد الثاني: تعريف الطبيعة في علم ما بعد الطبيعة

اهتم ابن رشد بتحديد معنى الطبيعة في علم ما بعد الطبيعة، ولكن هذا التحديد يأخذ عنده بعدين، الأول، تاريخي فلسفى يستعرض فيه ابن رشد تبعاً لأرسطوطاليس الآراء الفلسفية التي حددت مفهوم الطبيعة والأسباب التي أدت إلى هذا التحديد للطبيعة أو ذاته؛ والثانى بنائي يحاول فيه ابن رشد أن يعرف الطبيعة موضحاً أن التعريف لها إنما هو لبيان التداخل بين هذين العلين الطبيعى والميتافيزى. وجريأاً على سُنة ابن رشد في عرض هذه التعريفات للطبيعة، مستثير إليها وفق تقسيماته لها، والتي ضممتها في كتابه تفسير ما بعد الطبيعة (مثال الدال) والتي هي بثابة المعجم الفلسفى ابن رشد في هذا الميدان، فضلاً عن كتاب تلخيص ما بعد الطبيعة^(٧٩).

تلك الغاية شيء لزم من الضرورة، والضرورة تقال على ضررين، أحدهما الضرورة الطبيعية التي هي من قبل صورة الموجود، مثل حركة الحجر إلى أسفل وصعود النار إلى أعلى، والضرر الثاني: الذي من قبل الميول، مثل أن الكائن لزمه بالضرورة إن كان فاسداً والميول نفسها بالضرورة من قبل الصورة أي أن الصورة الطبيعية لا يمكن أن تكون إلا في هيول.

(٧٨) إذا ما أردنا أن نمثل لذلك، نقول: إن الاتفاق يحدث في الأشياء الطبيعية مثل حجارة سقطت فخدشت رأس إنسان، وأما بالنسبة إلى البخت فإنه يحدث في الأشياء الإنسانية، مثل من يخفر بثراً في صاحف كنزأ، فإنه لا سقوط الحجارة ولا طلبها لمراكزها كان سبباً بالذات لشدخ رأس زيد، لا الخفر كان سبباً لوجود الكنز إلا بالغرض، فيكون الاتفاق على هذا خلاف الفاعل لكن بالغرض لا بالذات. انظر، السياق الطبيعي (المهد) ص ١٩. وقارن أرسطوطاليس، الطبيعة، الترجمة العربية القديمة (بدوي) ج ١، ص ١١١ فما بعدها، مع شروح ابن السمح، والإسكندر الأفروبيسي، ويقول هذا الأخير فيما يتعلق بالبخت، ص ١٢٢، إن الطبيعة ليست سبباً فاعلاً لما يكون بالبخت، ذلك لأن الطبيعة هي مبدأ حركة ما هي فيه أولاً. فضلاً عن كون الطبيعة والصناعة إنما تتعلان لغاية من الغايات ولا لشيء من الأشياء. انظر التفصيلات، ابن رشد، شرح البرهان (بدوي) ج ١، ص ١٥١. حيث يقول متى: الغاية تقال على الصورة التي هي الطبيعة، ويقال على فعل الصورة والمنفعة الحاصلة بها، وكلام أرسطو هنا على الغاية التي هي الطبيعة والطبيعة هي الصورة، لا فعل الصورة.

(٧٩) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوج) مقالة الدال، ص ٥٠٥ وما بعدها، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عشان) ص ٢٣٢، نشرة (المهد) ص ٣٤ - ٣٥. ويلاحظ هنا، أن اسم الطبيعة في هذا العلم أعم منه في العلم الطبيعي ذلك لأن اسم الطبيعة من الأشياء التي تقال على العلل وعلى كل ما هو من أسباب العلل. وبهذا يكون هذا العلم عندما =

وهذه المعانى للطبيعة هي بحسب ما أوردها ابن رشد:

- (١) - تقال على كل ما برب وظهر من شيء ما بعد أن لم يكن، وكأنه يدل على مجموع الظهور والنشوء لشيء في شيء أو من شيء^(٨٠)، أي أن لفظة طبيعة تعنى النمو والبروز لشيء^(٨١).
- (٢) - تقال على العنصر لشيء (أي لأسطقنس) الذي منه يتكون الشيء من غير أن تتغير طبيعته مثل النحاس الذي يتكون منه الصنم، فإنه إذا تكون منه الصنم بقي النحاس نحاساً، وكذلك الشيء المحوت من الخشب تبقى في طبيعته الخشب^(٨٢). وهذا المعنى للطبيعة قد ارتكاه الفلاسفة السابقون لسقراط، حيث رأى كل واحد منهم مفهوم الطبيعة من خلال فلسنته. ويرى ابن رشد أن رأي هؤلاء في الطبيعة والتي هي إما ماء وهو رأي طاليس، أو هواء وهو رأي انكمسيين، أو نار وهو رأي هيراقليطس، أو العناصر الأربعة جميعها^(٨٣)، إنما يستنتج منه، أن طبيعة الأشياء هي طبيعة الأسطقنسات، وهو أمر يترتب عليه إنكار وجود الصورة في الطبيعة، وهو ما لا يرتضيه أرسطوطاليس ولا ابن رشد^(٨٤).
- (٣) - وتقال على الميولي^(٨٥)، والميولي على نوعين: الأول الميولي الأولى المشتركة للجميع، والثاني الميولي الخاصة بوجود موجود. ومثال الميولي الأولى القرية، النحاس بجميع ما يصنع منه، ومثال الميولي التي هي أولى بالحقيقة للأشياء التي تصنع من النحاس هو الماء إن كان الماء هو الميولي الأولى للذاتيات التي النحاس واحد منها، أي الميولي المشتركة^(٨٦).
- (٤) - تقال الطبيعة على الصورة، ودليل ابن رشد على ذلك أن الطبيعة تطلق على اسم الصورة،

= يدرس الطبيعة فإنه يدرسها من جهة الرد على من ينكر وجودها وكذلك يدرسها للفحص عن أسبابها، انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥٠٨.

(٨٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥٠٩، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٣٢، نشرة المند ص ٣٣. ٢٢. أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة ضمن التفسير (بويج) ص ٥٠٥؛ وقارن ج. Ross. *Metaphysica*, Ox. 1960, BK VIII, p. 1019. ص ١١٦.

(٨١) يرى الفيلسوف راسل، أن معنى الطبيعة عند اليونان تعنى النمو وهذا الرأي عندهم يحسب قول راسل إنما نشأ في عقرهم بإيمانه من علم الحياة (البايولوجيا) انظر تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٣٢٦؛ وقارن ج. د. برنا، العلم في التاريخ، ج ١، ترجمة علي ناصف، ط ١، بيروت ١٩٨١، ص ٢٠ وما بعدها.

(٨٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥١٠، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٣٢، نشرة المند، ص ٣٣. وحول معنى الأسطقنس فلسفياً انظر لاحقاً التفصيلات.

(٨٣) بشأن آراء هؤلاء الفلاسفة السابقين لسقراط، انظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية؛ كذلك راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١؛ أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان حيث تجد التفصيلات بشأن ذلك، وقارن الفصل الثاني، البحث الثاني.

(٨٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥١١.

(٨٥) بشأن معنى الميولي، انظر التفصيلات في الفصل الثاني، تعریف الميولي.

(٨٦) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، الدال، ص ٥١٣، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان)، ص ٣٢، كذلك نشرة المند، ص ٣٣، أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة (ضمن التفسير)، ص ٥٠٧.

لأن جميع الناس لا يقولون فيها من شأنه أن يتكون من قبل أن يكون^(٨٧) إن له طبيعة مالم تحصل له صورة ومثاله، كما لا يقال في شيء من الأمور الصناعية إنه مصنوع مالم تحصل له صورة^(٨٨). ويقول ابن رشد إن هذا الرأي في أن الطبيعة هي الصورة، إنما صرخ به الفيلسوف أبناذوقليس، والذي يرى أن الاختلاط وتبدل الأشياء المختلطة في المختلط هو طبيعة الأشياء المكونة، أي أن صورة الأشياء المكونة وجوهرها هي في الاختلاط، والتبدل يعني تبدل الأجزاء^(٨٩).

وقد فهم ابن رشد مفهوم الاختلاط والتبدل عند أبناذوقليس بمعنى التركيب وهو بذلك قد خالف أرسطوطاليس الذي فهم موقف أبناذوقليس على أنه يعني الاختلاط الحقيقي^(٩٠). وفهم ابن رشد لأنبادوقليس أقرب إلى الصواب، لأن أبناذوقليس يرى أن المادة غير حية بخلاف ما ذهب إليه الفلسفه السابقون له، بل إن الذي قال به هو وجود مبدأ مختلف للهادة، هذا المبدأ هو الذي يحدث الانقسام أو الاتصال (الاتحاد)^(٩١)، أي أن مهمة هذا المبدأ هي التركيب وليس الاختلاط الحقيقي لأنه يفهم التركيب هنا بمعنى الصيرورة بينما يفهم الامتزاج أو الاختلاط بمعنى التكون والفساد^(٩٢). والذي أريد قوله هنا، إن كلاً من أرسطوطاليس وابن رشد قد طورا هذا المفهوم الأنباذوقلي عن الصورة، للتدليل على أهمية الصورة في تعريف الطبيعة واحتواها كلية.

(٨٧) يزيد ابن رشد هنا أن الشيء قبل تكوينه هو بمثابة شيء بالقوة، أي ليس له صورة محددة، انظر التفصيلات، الفصل الثاني، المبحث الثاني. ومن الملاحظ والجدير بالذكر، أن فخر الدين الرازى قد أشار إشارة مهمة إلى الفرق بين الطبيعة والصورة، انظر المباحث المشرقة، طهران ١٩٦٦، ج ١، ص ٥٢٣، إذ يضع ثلاثة فروق لها منها، إن اسم الطبيعة أعم من اسم الصورة لأن الطبيعة تقال على ثلاثة معان مرتبة بالعموم والخصوص والأخص. فالعام ذات الشيء والخاص مقوم الشيء (= المبوبى) والخاص المقوم الذي هو مبدأ التحرير والتسلكين، وأما الصورة فهي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل. أما الفرق الثاني فهو أن الصورة في البساطة هي نفس الطبيعة كالماء مثلاً، صورته المقومة له ليست إلا نفس طبيعته، ومع ذلك فالاعتبار مختلف لأنها بالقياس إلى تقويم النوع صورة وبالقياس إلى كونه مبدأ، مثل البرودة والرطوبة طبيعة، والفرق الثالث، أن المركبات لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة، بل لا تصير بالفعل إلا بسبب صورة أخرى أزيد منها فلا جرم كانت صورتها مغيرة لطبيعتها.

(٨٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوبيج) الدال، ص ٥١٣، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عشمان) ص ٣٢، نشرة المند، ص ٣٣.

(٨٩) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوبيج) الدال، ص ٥١٢، وحول فلسفة أبناذوقليس انظر ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٧٧ وما بعدها. ويقول راسل عن هذه النقطة إن العناصر يمكن أن تمرج بنسب مختلفة فيتخرج عن امتزاجها المواد المركبة المتغيرة التي يصادفها في العالم، والحب هو الذي يصل هذه العناصر، والبغضاء هي التي تفصلها. انظر تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ١٠١. وقارن للتفصيلات مع المصادر الأجنبية حول فلسفة أبناذوقليس، د. حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، بغداد ١٩٩٠، ص ٨٩ فما بعدها، وعلى الأخص ص ١١١.

(٩٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوبيج) الدال، ص ٥١٢.

(٩١) انظر للتفصيلات، عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ط ٢، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٤٦ وما بعدها؛ وقارن أميرة حلبي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٩٩ وما بعدها.

(٩٢) انظر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٧٨.

(٥) - والطبيعة تقال أيضاً على الجوهر المجموع من المادة والصورة^(٩٣). وذلك أن اسم الطبيعة بالحقيقة إنما يختص بجوهر ما وهو الصورة.

وخلص ابن رشد من هذا التحديد لمفهوم الطبيعة في علم الميتافيزيقا إلى القول إن الصورة هي أحق باسم الطبيعة من غيرها التي ذكرنا، وبعد الصورة هي مبدأ الحركة في الأشياء الطبيعية بالذات وأولاً، لأن الحركة هي انتقال الهيولي إلى الصورة فضلاً عن أن الصورة تتضمن الغاية. وهذا فإن العملية الكلية في العالم باعتبارها انتقالاً من الهيولي إلى الصورة هي حركة نحو غايات في الأساس^(٩٤). وأما حركة الكون وحركة النمو، فإنها هي الأخرى مسخرة لخدمة الصورة، لأن الصورة فيها موجودة بنوع متوسط، أعني في الحركة بين القوة المحض والفعل المحض، أي أن جزءاً منها بالقوة وجزءاً منها بالفعل^(٩٥).

وأريد أن أشير هنا، إلى أن ابن رشد كان متناسقاً في منهجه في تعريف الطبيعة، سواء أكان ذلك في مجال العلم الطبيعي أم في مجال الميتافيزيقا، فيما يخص القول إن الطبيعة هي الصورة. وهذه الصورة تعد غاية الموجود الطبيعي أو الصناعي، وهي مبدأ الحركة للأشياء، كما أشار إلى ذلك ابن رشد في أكثر من موضع، ففلسفته فلسفة غائية تنكر المصادفة والتلقائية في الطبيعة.

(٩٣) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥١٤، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٣٢، نشرة المند، ص ٣٢، أرسطو طاليس، ما بعد الطبيعة، ضمن التفسير، الدال، ص ٥٠٧.

(٩٤) انظر ستين، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٣٨ وما بعدها.

(٩٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الدال، ص ٥١٥، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٣٢، نشرة المند، ص ٣٣. وانظر أرسطو طاليس، ما بعد الطبيعة (ضمن التفسير)، ص ٥١٧.

المبحث الثالث

تعريف الجسم وبيان طبيعته

المقصد الأول - تعريف الجسم

إن تحديد مفهوم الجسم عند ابن رشد، تتنازعه عدة علوم فلسفية، منها الميتافيزيقا التي تهتم بتحديد الجسم جوهراً تحمل عليه الأعراض الأخرى، ومنها علم الطبيعة الذي يهتم بتحديد الجسم على أساس كونه واقعاً في الحركة والتغير وأنه مؤلف من مادة وصورة، والعلم الرياضي الذي هو الآخر يهتم بتحديد الجسم من حيث هو صورة وشكل تعليمي ليس له علاقة بالمحسوس العياني.

فضلاً عن ذلك، إن دراسة الجسم تستلزم دراسة خصائصه المميزة له، وهي الانصال والانقسام والانسجام والتناهي واللاتناهي والثبات وغيرها.

وعليه، فإن ابن رشد قد اهتم بتعريف الجسم، وتبعاً للموروث الفلسفى والكلامى الذى وصل إليه، مبيناً موقفه النقدي من ذلك، سواء أكان لتوضيح ليس وقع فيه الفلسفه من قبل أو لنقد مفهوم الجسم كما هو عند المدارس الفلسفية والكلامية المخالفة له.

وابتداء لا بد من ذكر تعريف الجسم عند ابن رشد، ونجد في ذلك أن تعريف الجسم قد ذكر - كما قلنا - في أكثر من موضع. فهو يجده في مقالة الدال عند الحديث عن مصطلح الكلم^(٩٦)، أنه هو الذي له طول وعرض وعمق^(٩٧)، أي أنه الممتد في الأبعاد الثلاثة، لأنه لو أخذ الطول فقط فإنه ينطلق على الخط، وإذا أخذ العرض والطول فإنه ينطلق على السطح، وإذا أخذ معهما العمق، فإنه ينطلق على الجسم. فالعمق هو الذي يعنيه إذا أخذ به تعريف الجسم. وهذا التحديد للجسم إنما هو تحديد له ياطلاق دون تقييد. لأن الأبعاد الجسمية أبعاد مفروضة فيه وليس من طبيعته، لأنها لو كانت كذلك لكانت تشتراك مع الجسم في أهم خاصية له وهي الامتداد أو الجسمية، هذه الخاصية هي التي كانت

(٩٦) الكلم هو إحدى المفردات العشر التي تُعمل على الجواهر في باب المتعلق والميتافيزيقا كما حده أرسطو طاليس، أنه هو الذي يتجزأ في أشياء هي فيه ولكل واحد منها أو أحدده طبع أن يكون واحد ما. انظر ما بعد الطبيعة (بويج) ضمن التفسير، ص ٥٩٤؛ وقارن. 1019. Metaphysica, (Ross), BK VIII, p.

(٩٧) ابن رشد حداً للكلم المفصل كالعدد، والمتصل بالحركة والجسم والزمان والمكان وغيرها؛ انظر كذلك حول الكلم بالتفصيل، الأمثل، المبين في الناظر الحكماء (الأعجم) ضمن المصطلح الفلسفى، ص ٣٧١ فيما بعدها. وقارن، جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحد حنفى محمد، القاهرة ١٩٦٢، ص ١٣٧ وما بعدها.

انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥٩٧.

مثار جدل ونقاش طوبيلين بين الاتجاه الفلسفى الأرسطوطاليسى الرشدى^(٩٨)، وبين الآراء الفلسفية المخالفة له، كما سنبين لاحقاً.

وفي مقابل ذلك، نجد حداً آخر للجسم عند ابن رشد، يؤخذ من باب التناهى واللاتناهى للأجسام في الطبيعة، فيحده أنه الممتد في جميع الأبعاد الثلاثة^(٩٩). هذا الامتداد للجسم يؤخذ عند ابن رشد وفق مفهوم الانقسام للأجسام الطبيعية، لأن كل جسم إنما هو مؤلف أو مركب من شيئاً ما المادة والمصورة، وأن هذا الانقسام سيدخل في تحديد مفهوم آخر للجسم عند ابن رشد، ألا وهو المقسم إلى كل الأبعاد يعني الطول والعرض والعمق^(١٠٠).

ويوضح ابن رشد ما يعنى هنا بالفظة (كل) من أنه ما لم يكن ما هنا بعد رابعاً قبل كل الأبعاد، لأن الكل والجمع يفهم منه الذي لا يوجد شيء خارج عنه. فمثلاً الخط يمكن أن يكون سطحاً، والسطح يمكن أن يكون جسماً. أما الجسم فليس يمكن أن يكون فيه الانتقال إلى عظم آخر (= كمية) ولذلك كان تماماً بذاته بخلاف الخط والسطح فيها ناقصان^(١٠١) لأن العظم أعم من الجسم لأنه يضم إلى جانبه الخط والسطح.

فالجسم تحديداً عند ابن رشد يكون الممتد المقسم كلاً في الأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق).

وهذا التعريف للجسم عند ابن رشد قد ارتضاه عدد من الفلاسفة العرب المسلمين متابعين في ذلك أرسطوطاليس، وهم الكندي^(١٠٢)، والفارابي^(١٠٣)، وأخوان الصفا^(١٠٤)، والتوجيدي^(١٠٥)،

(٩٨) يتفق ابن سينا مع ما ذهب إليه أرسطوطاليس وابن رشد، وقد أوردنا تفصيلات كثيرة بشأن موقف ابن سينا هذا، من مسألة أبعاد الجسم وعلاقتها بالبساطة، انظر، كتابنا، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، ص ٥٦ وما بعدها.

(٩٩) انظر تلخيص السياق الطبيعي (المتن) ص ٢٨.

(١٠٠) انظر تلخيص السياق والعالم (العلوي) ص ٧٤، وقارن السياق والعالم (نشرة المتن)، ص ٣. أيضاً، أرسطوطاليس، في السياق والأقارب العلوية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط ١، القاهرة ١٩٦١، ص ١٢٦.

(١٠١) انظر تلخيص السياق والعالم (العلوي) ص ٧٤؛ وقارن السياق والعالم، (المتن) ص ٣. تفسير ما بعد الطبيعة (ببيج) الدال، ص ٥٤٨، حيث يقول في الجسم ما يتجزأ إلى طول وعرض وعمق وهو الواحد بالكلية أي التام. كذلك انظر ص ٥٩٧، ص ٦٢٤ عند ذكر مصطلح (التام).

(١٠٢) من الملاحظ على الكندي أنه لا يستخدم مصطلح الجسم، بل الجرم ويحده (ما له ثلاثة أبعاد)، انظر الكندي، رسالة في حدود الأشياء (الأعمى) ضمن المصطلح، ص ١٩٣، وقارن رسالة في الجوامد الخمسة، ضمن رسائل الكندي (أبوريقة) ج ٢، القاهرة ١٩٥٣، ص ٢٦٥، ٢٦٥، وانظر للتفصيلات د. حسام الألوسي، فلسفة الكندي وأراء القدماء...، ص ١٦٤ وما بعدها.

(١٠٣) يجد الفارابي الجسم، بأنه المقصود طوله وعرضه وعمقه دون الحامل له، والحامل هنا يفهم منه الميول. انظر، رسالة أخوان الفارابي في الرد على جاليتوس (ضمن رسائل للفلسفة) تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ط ٢، بيروت ١٩٨٠، ص ٤٦.

(١٠٤) يجد الأخوان الجسم أنه «ما له طول وعرض وعمق»، انظر الرسائل ، الرسالة العاشرة (الزركلي) ج ٢، ص ٣٦٢.

(١٠٥) يلاحظ أن التوجيدي يورد التعريف ذاته الذي يقول به الكندي ، في رسالة الحدود، انظر المقابلات (توفيق حسين) ص ٣٦٤.

وابن سينا^(١٠٦)، والغزالى^(١٠٧)، وابن طفيل^(١٠٨)، فيما عارضه الفلاسفة أبو بكر الرazi، وأبو البركات البغدادي، وسيف الدين الأمدي^(١٠٩)، فضلاً عن كثير من المتكلمين من بعض المعتزلة^(١١٠)، والأشاعرة^(١١١)، أي الذين يقولون بالجزء الذى لا يتجزأ. وهؤلاء الرافضون يتبعون في

(١٠٦) يحد ابن سينا الجسم أنه «اسم مشترك يقال على معان، فيقال جسم لكل كم متصل محدود مسح فيه أبعاد ثلاثة بالقوة، ويقال جسم لصورة ما يمكن أن يفرض فيه أبعاد كيف شئت طولاً وعرضأً وعمقاً، ذات حدود معينة». اتظر المحدود، (الأعسم) (ضمن المصطلح) ص ٢٤٨ وما بعدها؛ وقارن تفصيلات تعريف ابن سينا في كتابنا نظرية المكان...، ص ٦٠، ٨٢، حاشية ٢٢.

^{١٠٧} من الملاحظ أن يجد الجسم بذات الحد السنوي له، انظر الحدود، (الأعسم) ص ٢٦٤؛ وقارن معيار العلم، نشرة سليمان دنيا، ط ٢، القاهرة ١٩٦٩، ص ٣٩٩.

(١٠٨) يحد ابن طفيل الجسم عند الحديث عن موقف حي من الطبيعة بقوله: «فلم يجد شيئاً يعمّ الأجسام كلها إلا معنى الامتداد الموجود في جميعها في الأقطار الثلاثة التي يعبر عنها بالطول والعرض والعمق»، انظر سفي بن يقطان، قدم له وحققه فاروق سعد، ط ١، بيروت ١٩٧٤، ص ١٦٠.

(١٠٩) انظر كتابنا نظرية المكان...، ص ٦٢. ويخصوص تعريف الجسم عند أبي بكر الرازي، انظر، س، بيسن، مذهب النزرة عند المسلمين وعلاقته بذاته اليونان والهند، نقله من الالمانية محمد عبد المادي أبوربة، القاهرة ١٩٤٦، ص ٤١. حيث يحد الجسم أنه الذي يتألف من الأجزاء التي لا تتجزأ ومن الخلاء، وللأجزاء التي تتجزأ حجم، وهي أزلية. أما أبو البركات البغدادي فيحد الجسم، أنه بعد الامتدادي الذي يتقدر طولاً وعرضًا وعمقاً، وقيل إن الجسم شيء له بعد المتقدّر صفة خاصة له وياعتبره دون مقداره يسمى هيولي، وقيل إن هذا بعد هو صورته الجسمية، انظر المعتبر في الحكمة، ج ٢، حيدرآباد ١٣٥٨ هـ، ص ٧. وقارن نعمة محمد إبراهيم، أبو البركات البغدادي، وفلسفته الطبيعية، رسالة ماجستير، (خطوط)، قسم الفلسفة، جامعة بغداد ١٩٨١، ص ٦٦. أما سيف الدين الأدمي فيحد الجسم أنه المؤلف من جوهرين فرددين فما ذكر، انظر المين (الأعمى) ضمن المصطلح، ص ١٣٥٦ وقارن ملاحظة الأعمى على تعريف الجسم عند الأدمي، ص ٣٥٦. ويقدم الإيجي في كتابه المواقف في علم الكلام، القاهرة (د. ت) أدلة الفلسفة التكلمين على طبيعة الجسم، انظر ص ١٨٦ فيما بعدها.

(١١٠) انظر بخصوص حد الجسم عند المعتزلة واختلافاتهم بشأنه ابن متوية النجراي المعتزلي، كتاب التذكرة في أحكام المخواهر والأعراض، تحقيق سامي نصر لطف، القاهرة ١٩٧٥، ص ٤٧، ٤٨. وقارن، زهدي جار الله، المعتزلة، بيروت ١٩٧٤، ص من ١١٦، ١٢٠، ١٣١، ١٣٤، ١٣٦، ١٤١، ١٤٦، ١٤٩، ١٤٩؛ محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وأراؤه الكلامية الفلسفية، القاهرة ١٩٤٦، ص ١١٥. وينبه أبو ريدة إلى أن حد الجسم عند النظام مختلف عن حده عند بقية مفكري هذه المدرسة، فهو عنه الطوبل العريض العميق، وبهذا الرأي فهو أقرب إلى الفلاسفة منه إلى المتكلمين. وقارن أحمد محمود صبحي، المعتزلة، ط ٤، الإسكندرية ١٩٨٢، ص من ٢١١، ٢١٢، ٢١٢، ٢٣٩. انظر كذلك عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ط ١، بيروت ١٩٧١، ح ١، ١٨١، ٣٠٢، ٣٠٢؛ يحيى شعيب الشهداي، أصلالة الفلسفة الطبيعية العربية في مدرسي البصرة وبغداد، رسالة ماجستير (خطوط)، كلية الآداب، بغداد، ١٩٨٨، ص ١٧. ولمزيد من الاطلاع والتفصيل، انظر النسابوري (أبو رشيد) المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق وتقديم من زيادة، ط ١، بيروت ١٩٧٩؛ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط ١، ح ١، القاهرة ١٩٧٧، ص ٤٧١.

(١١) بشأن موقف الأشاعرة من الجسم، نجد أن أبو الحسن الأشعري يحمله، التحيز القابل للقسمة في جهة واحدة أو أكثر. انظر مقالات الإسلاميين، عن بتصحيمه ريت، ط ٢، فيسبادن ١٩٦٣، ص ٣٠١ وما يعدها. كذلك =

ذلك المذهب الذي يحتمل الجسم أنه جوهر طويل عريض عميق^(١١٢)، أي أن الأبعاد الجسمية قائمة فيه بالفعل. فيما نجد أن بعض المتكلمين من لا يقرؤن بالجزء الذي لا يتجاوزه، يصرّحون بخلاف ذلك التعريف الكلامي للجسم، وهم هشام بن الحكم (ت نهاية ق ٢ الهجري/الثامن الميلادي)، والنظام (ت ٢٢١ أو ٢٣١ هـ/٨٣٥ أو ٨٤٥ م)، وابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ/١٠٦٣ م)، وابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ/١٣٢٨ م)، وتلميذه ابن القمي (ت ٧٥١ هـ/١٣٥٠ م)^(١١٣). ومن جانب آخر نجد أن الرواقية لا تأخذ بعد الجسم وفق مفهومه الأرسطوطاليسي والرشدي، بل إن الجسم عند أصحاب هذه الفلسفة هو ذو الأبعاد الثلاثة. وعلى إيه فلسفتهم لا تقر إلا بالوجود المادي وحده، فيصبح عندهم كل ما هو موجود فهو جسم. والرواقيون لم يفهموا الجسم يعني غير المعنى العادي له، فقولهم كل موجود جسم ينطبق على كل شيء، يعني أنه شيء مادي ذو أبعاد ثلاثة^(١١٤).

المقصد الثاني - طبيعة الجسم

من أجل استكمال التصور المعرفي والمنهجي بشأن الجسم عند ابن رشد، لا بد من تحليل طبيعته وبيان خصائصه المميزة له في الفلسفة الرشدية، وذلك لأن تحليله سيسلط الضوء على مجال أوسع في الفصول القادمة، التي تختص تفصيل مبادئه التي يختلف منها، وهي الهيولى (المادة) والصورة، فضلاً عن مبدأ عدم الذي هو بالعرض. ويمكن تناول هذا التحليل لطبيعة الجسم وفق التصور الآتي:

= للتفاصيل انظر عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ط ٣، بيروت ١٩٧٨؛ موسى بن ميمون، دلالة المأثيرين، تحقيق حسين آتلي، أنقرة ١٩٧٤، ص ٢٠١؛ أحد محمد صبحي، الأشاعرة، ط ٤، الإسكندرية ١٩٨٢، ص ٨٦، ٩٩؛ د. عرفان عبد الحميد نجاح، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ط ١، بغداد ١٩٦٧، ص ١٤٠؛ الشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج ١، ص ٤٧٤؛ لويس غرووية وج قناني، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام وال المسيحية، ج ١ ترجمة الدكتور صبحي الصالح وزميله، ط ٢، بيروت ١٩٧٨، ص ١١١؛ محمد رمضان عبد الله، الباتلاني وأراؤه الكلامية، بغداد ١٩٨٦، ص ٣٣٥، ومحمد الباقلياني الجسم، أنه الجوهر المؤلف مع غيره. انظر كذلك حيدر خلف علي السعيلي، عبد القاهر البغدادي وأراؤه الكلامية، رسالة ماجستير (مخطوط) كلية الآداب - بغداد ١٩٩٠، ص ١٣٦. ولزيادة من الاطلاع بشأن مفهوم الجسم، انظر الهانيري، كشف اصطلاحات الفنون (طبعة أ.م. ، نيكال) كلكتا ١٨٦٢، مع ١، ص ٢٥٦. وقارن مادة «جسم» في دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة ١٩٣٣، بقلم كاراديفر وتعلين دي بور عليها.

(١١٢) بشأن الموقف الفلسفى الذي يبرهن من الجسم، انظر على سامي الشار، وجامعة، ديفريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفى، ط ١، الإسكندرية ١٩٧٢، ص ١٧ - ٤٠؛ كذلك بيار بريانى، أينقورس، تعريب بشاره صارجي، ط ١، بيروت ١٩٨٠، ص ٢٩. ويلاحظ هنا أن لفظة ذرة تعنى بالضبط ما لا يمكن قطعه، هذه هي الخاصية الجوهرية للأجسام الصافية المسماة هكذا، فتشتت بالتعريف إمكانية تجزئة المادة إلى الأبعد. ولزيادة من الاطلاع انظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٨ وما بعدها؛ بدوي، خريف الفكر اليوناني، ط ٤، القاهرة ١٩٧٠، ص ٥٤.

(١١٣) انظر محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية الفلسفية، بيروت، د. ت. ، ص ٤٢١.

(١١٤) انظر بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ٢٤، وقارن عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، القاهرة ١٩٧١، ص ١٥٦، فيما بعدها؛ محمد علي أبو زيان، تاريخ الفكر الفلسفى (أرسطو والمدارس المتأخرة) ج ٢، بيروت ١٩٧٦، ص ٢٨٤. وانظر ما سنتذكره لاحقاً عند تحليل مفهوم الجسم وتفعيل ابن رشد الموقف الرواقى هذا.

أولاً - الأبعاد الجسمية:

عند تحليل مفهوم الجسم، نجد ابتداءً أن أول ما يواجهنا هو مشكلة الأبعاد الجسمية، هل هي قائمة في أم عرضية وقبل أن نعرض للآراء الفلسفية المختلفة التي قيلت بشأن هذا المفهوم، نوضح موقف ابن رشد من خلال التمييز بين مفهومي الجسم الطبيعي والجسم التعليمي. فالجسم عندما ينظر إليه في نطاق العلم التعليمي (الرياضي) ينظر إليه من جهة الأبعاد الثلاثة مجردة عن المعيول، أي النظر إلى الجسم على أنه كم متصل. أما الجسم الذي ينظر فيه العلم الطبيعي فهو المركب من مادة وصورة، وأن الأبعاد قد عرضت له^(١١٥). ويوضح ابن رشد بكيفية أخرى هذه المقارنة مبيناً أن الجسم الطبيعي يتضمنه زيادة، لأن ما يعرض للجسم التعليمي يعرض بالضرورة للطبيعي، والذي يؤخذ للطبيعي لا يعرض بالضرورة للتعليمي، لأن الأبعاد الجسمية كما قلنا تؤخذ مجردة عند التعليمي بينما عند الطبيعي تؤخذ مترنة بالمادة وتؤخذ معها صفات أخرى مثل البياض والسود والخفة والثقل وغيرها^(١١٦).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن هذا التركيب للجسم الطبيعي من مادة وصورة يؤكد جوهرية الجسم، ويؤكد جوهرية كل قسم منها^(١١٧).

وكما قلنا، إن غاية ابن رشد وهدفه في هذه المسألة هو تحديد موقفه من خلال نقده للآراء الفلسفية التي قيلت في هذا الموضوع والرد عليها (والتي يمكن حصرها بالمدرسة الفيثاغورية، وأفلاطون والرواقية فضلاً عن ابن سينا). هذه الغاية تنظر إلى الجسم من خلال مفهوم الاتصال، هذا المفهوم الذي يشغل في فلسفة ابن رشد أهمية قصوى، لأنه يرى فيه أهم خاصية للجسم الطبيعي، إلى جانب خواصه الأخرى، مثل الانقسام والتناهي والتمامية، فضلاً عن أنه يرمي من ورائه إلى بناء جملة من المفاهيم الفيزيائية والرياضية وتفسير مجموعة من الفظواهر والعمليات الرياضية والمنطقية والفيزيائية والعقلية والميتافيزيقية، مثل مفاهيم الخط والقطعة والعظم (الكمية) والحركة والزمان والمكان

(١١٥) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٧٧، وقارن نشرة المند ص ٨١. والعرض مصطلح فلسفى له عدة معان يوردها ابن رشد في مقالة الدال من تفسير ما بعد الطبيعة، منها، هو كل شيء، ما حل على شيء، ما بطيئته ولكن ليس هو جوهر لشيء، الذي يحمل عليه مثل قولنا للمثلث زوايا متساوية لغائتين، انظر ص ٦٩٦؛ وقارن تلخيص الطبيعة (عثمان) ص ١٢، نشرة المند، ص ١٤. وحول موقف الفلسفة من العرض، انظر أرسطرطاليس، ما بعد الطبيعة (ضمن التفسير) الدال، ص ٦٩٢، وقارن. Ross, *BK XII*, p. 1024; *Metaphysica*, وفيها يخص الفلسفة العرب المسلمين، انظر ابن سينا، رسالة الحدود (ضمن المصطلح) الأعجم، ص ٢٥٠، الخوارزمي الكاتب، الحدود (ضمن المصطلح) الأعجم، ص ٢١٦؛ الغزالى، الحدود (ضمن المصطلح) ص ٤٢٩٥؛ الأمدي، المين (ضمن المصطلح)، ص ٣٧١. كذلك انظر الجرجانى، التعريفات، ص ٨٥؛ الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير د. معن زيادة، ط ١، بيروت ١٩٨٦، ص ٥٨٥، مادة «عرض» بقلم عبد السatar الرواوى.

(١١٦) انظر تلخيص السماء والعالم (المعلوي) ص ٢٨٥.

(١١٧) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان)، ص ١٢٣، وقارن نشرة المند، ص ١٢٦. وانظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوجع) الألف الكبرى، ص ١٠٧. وانظر التفصيات بشأن التداخل بين ما بعد الطبيعة والعلم الطبيعي في هذه المسألة، الفصل الثاني والثالث حيث سنورد الموقف كاملاً بإزائها.

والآن نعرض للآراء الفلسفية بشأن (الأبعاد) الجسمية كها عُرِفَها ابن رشد فنجد آراء متعددة، فمثلاً إن المدرسة الفيثاغورية لها رأيان في الأبعاد الجسمية، الأول يرى أن الأبعاد الثلاثة هي صورة الجسم الجوهري، والثاني يرى أن الجسم يتولد عن ضم السطوح بعضها إلى بعض بحسب ما يصرح بذلك ابن رشد^(١١٩). ويفهم من هذين الرأيين، أن السطوح والخطوط والنقط جواهر أكثر من الجسم ومتقدمة عليه؛ فالرأي الأول يفهم منه أن الصورة تتقدم على المركب من المادة والصورة، والثاني يفهم منه أن أجزاء المركب تتقدم على المركب^(١٢٠).

أما أفلاطون فيرى أن الجسم يتربّك من سطوح، والسطح من خطوط، والخط من نقط^(١٢١)، لأنه (أي أفلاطون) يعتقد أن الكميات الهندسية هي مبادئ الأجسام مع الأعداد^(١٢٢)، وأنها جواهر إلى جانب الصور للأشياء التي هي جواهر مفارقة فضلاً عن أشخاص الجوهر المحسوس^(١٢٣).

وابن رشد يقدم هنا اعتراضات عديدة على أقوال الفيثاغورية وأفلاطون ويساوي بينها في النقد الفلسفى. فمثلاً يوجه نقداً للفيثاغورية بقوله: إن الذين يركبون العالم والأجسام الطبيعية من العدد، يلزمهم أن تكون الأحاداد لها ثقل وخفة فيكون ما لا ينقسم منقسم^(١٢٤).

(١١٨) انظر محمد المصباحي، دلالات وإشكالات، ط١، الدار البيضاء ١٩٨٨، ص ٣٣. ومنهوم المتصل بدراسة ابن رشد ضمن دراسته لمصطلح الواحد، فمن ذلك يقول ابن رشد، الواحد بالعدد يقال أولاً، وأشهر ذلك على المتصل كقولنا: خط واحد وسطح واحد وجسم واحد. وإلى ما قيل فيه من هذه (واحد) ما كان تاماً، وهو الذي ليس يمكن فيه زيادة ولا نقص، كالخط المستدير والجسم الكروي. والمتصل قد يكون متصلًا بالوهم مثل الخط والسطح، وقد يكون بالوجود، مثل الأجسام الشابهة الأجزاء. انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ١٧، وقارن تفسير ما بعد الطبيعة (بريج) الدال، بمصطلح الواحد، ص ٢٣ وما بعدها. وقارن الكثيري المحدود (ضمن المصطلح) الأعم، ص ٢٠٠ حيث يحمله أنه «المقاد النهايات». ابن سينا المحدود (الأعم)، ص ٢٥٩. وعند ابن سينا له ثلاثة معان، أحدهما هو الذي يقال له متصل في نفسه، الذي هو فصل من قصور الكم، ورسمه أنه القابل للانقسام بغير نهاية، والثاني من عوارض الكم المتصل، وهو أن المتصلين هما اللذان تباينهما واحدة والثالث حركة في الوضع، لكن مع وضع. وقارن الغزالى، المحدود، (الأعم)، ص ٢٩٩، الأمدي، المين، الأعم، ص ٣٥٠. ولتفاصيلات انتظر يوسف كرم، المعجم الفلسفى، ص ٢، من ٢٠٥ صلباً، المعجم الفلسفى، ج ٢، ص ٣٢٦.

(١١٩) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بريج) مقالة الزاي، ص ٧٦٣.

(١٢٠) أيضاً، ص ٧٦٤.

(١٢١) أيضاً، مقالة الألف الكبير، ص ١٤٢، الزاي، ص ٧٦٤، وقارن مقالة اللام، ص ١٤١٨، السهام والعلم (المدن) ص ٦٥.

(١٢٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بريج) الألف الكبير، ص ١٤٥.

(١٢٣) أيضاً، مقالة الزاي، ص ٧٦٤. ويلاحظ أن ابن رشد ينسب قوله لفرفوريوس الصوري (ت ٣٠٥ م) ينسب هو الآخر إلى أفلاطون حول الجسم مفاده أن قوماً جعلوا أول شيء تحمل فيه الميول الأولى غير الصورة الأبعاد الثلاثة، وأنها أول شيء تتصور به الميول، انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٧٣، وقارن تشرة المهد ص ٧٥.

(١٢٤) انظر تلخيص السهام والعلم (العلوي) ص ٢٩٣. ويشأن تفصيلات ذلك انظر ما سنتذكره عن الانقسام عند إبراد نقد ابن رشد لأفلاطون، والأدلة عليه.

أما موقفه من أفلاطون فقائم على تساوٍ فلوفي مقاده أنه كيف يمكن أن يكون السطح من خط على أنه جزء منه، والخط من الطويل والقصير، والجسم من سطح وخط، والسطح من الضيق والعربيض، والجسم من العميق والمتخض^(١٢٥)، إذا ما أخذنا أن الخطوط والسطح والنقط عدد، والعدد منه كثير وقليل، وهذه كلها لا تجتمع في جنس واحد؟ هذا الجنس الذي ينظر إليه أفلاطون بمنظار هندسي، أي أنه ساوي بين الكميات الهندسية والأعداد وعددها مبادئ الجسم. فضلاً عن ذلك، يثير ابن رشد نقداً دقيقاً لأفلاطون، بقوله: إن الأجسام لو كانت من سطوح وخطوط لكانـت السطوح والخطوط التي تتركـب منها الأجسام الثقيلة ثقيلة والتي تتركـب منها الأجسام الخفيفة. وهذا النقد الرشدي لأفلاطون بتفصيلاته قائم على ثلاثة براهين هي:

أ - إن الأجسام الطبيعية كما هو معروف عنها أن لها خفة وثقلًا بحسب طبيعة كل جسم، وهذا خلاف فرض أفلاطون من أن الأجسام مركبة من خطوط وسطح، وأنها جواهر، فال أجسام إذا ليست مركبة من خطوط وسطح.

ب - إن كان الجسم الطبيعي مركباً من السطوح فليس يمكن أن يتصور ذلك إلا على أحد وجهين، إما على جهة إطباق السطوح على بعضها، وإما على جهة الإضافة، مثل إضافة خط إلى خط يحدث السطح. ولكن المشاهد أن الجسم عند اطباق السطوح لا يحدث مادة أو سطقاً ولا هو من سطques. وهذا لا يستقيم عند ابن رشد مع القول إن الأجسام مولفة من السطوح.

ج - إذا كانت الأجسام مركبة من السطوح، والمركب من طبعه أن ينحل إلى البسيط في وقت ما، فعندئذ يكون وقت لا يوجد فيه إلا نقط فقط، وهذا قول شنيع لا يستقيم مع طبيعة الجسم^(١٢٦) الذي يتتألف من مادة لها طبيعة مثل التقل والخفـة والحجم والشكل وغيرها.

ومن هنا يخلص ابن رشد إلى نتيجة رئيسة، ومن خلال نقهـل لأفلاطون، هي أن الأخير لم يفرق بين الجوهر والعرض (الأبعـاد) والصورة لأن الأبعـاد لا يمكن أن تخلـل أول شيء في الميول الأولى وهي مع ذلك أعراضـ، إنما تحتاج إلى موضوع تخلـل فيه ذي صورة بالفعل. وأما الصورة فتحاجـتها إلى الموضوع لا من جهة ما هو فعل، لأن الشيء المشار إليه إنما يتـقوم بالصورة لا بالأعراضـ، فضلاً عن أن الأبعـاد هي أبعـاد بالقوـة لأنـها غير محدودـة النهاـيات قبل حصول الصورة فيها، فإذا حصلـت صارت محدودـة بالفعل بحسب الكمية التي تخـص تلك الصورـ. وعلى هذا لا تكون الأبعـاد جواـهر لأنـها لو كانت جواـهر لـكانت إذا خرجـت إلى الفعل بـقبـوها النهاـيات كانت جواـهر لا كـما وهذا مستـحـيل^(١٢٧).

(١٢٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الألف الكبـرـيـ، ص ١٤٣.

(١٢٦) انظر تلخيص السـاءـ والـعـالـمـ (الـعـلـويـ) ص ٨٦ وما بـعـدـهاـ، وـيـلاحظـ هناـ أنـ ثـامـسـطـيوـسـ (تـ ٣٨٨ـ مـ) يـورـدـ اعتـذـارـاـ لـوقـبـ أفـلاـطـونـ هـذـاـ منـ الجـسـمـ لـكـنـ ابنـ رـشـدـ يـردـ هـذـاـ الـاعـتـذـارـ وـلـاـ يـقـبـلـ بهـ. وـاعـتـذـارـ ثـامـسـطـيوـسـ يـفـهمـ مـنهـ أنـ أفـلاـطـونـ أـرـادـ بـقـولـهـ الـجـسـمـ مـرـكـبـ مـنـ سـطـوـحـ الـمـحـدـودـ الـأـبـعـادـ الـأـوـلـ الـثـلـاثـةـ الـتـيـ هـيـ أـوـلـ صـورـةـ فـيـ الـمـادـةـ الـأـوـلـيـ،ـ وـرـدـ ابنـ رـشـدـ عـلـىـ تـأـوـيلـ ثـامـسـطـيوـسـ هـذـاـ يـفـهمـ مـنـهـ أـنـ ثـامـسـطـيوـسـ قـدـ أـسـاءـ فـهـمـ عـبـارـةـ أفـلاـطـونـ عـنـ ذـلـكـ بـهـذـاـ القـولـ الـذـيـ مـاـ كـانـ أـنـ يـفـهمـ مـنـهـ أـبـدـاـ هـذـاـ المعـنـيـ لـوـمـ يـكـنـ مـعـلـومـاـ وـمـتـقـرـراـ عـنـدـنـاـ مـنـ كـتـبـ اـرـسـطـوـطـالـيـسـ،ـ انـظـرـ تـلـخـيـصـ السـاءــ وـالـعـالـمـ (الـعـلـويـ) ص ٢٩٤ـ.

(١٢٧) انـظـرـ تـلـخـيـصـ ماـ بـعـدـ الطـبـيـعـةـ (عـمـانـ) ص ٧٥ـ،ـ وـقارـنـ نـشـرـةـ الـهـدـ ص ٧٧ـ.

أما المدرسة الرواقية أو (أصحاب المظلة)، بحسب تسمية ابن رشد لهم، فإنهم يرون أن المادة الأولى تكون مصورة بالأبعاد^(١٢٨). ويحسب فلسفتهم المادية التي لا ترى إلا الجسم موجوداً حقيقةً، يرون أن الجسم شيء مادي ذو أبعاد ثلاثة^(١٢٩). ويفهم من قول الرواقية هذا، أن الأبعاد الجسمية تكون هي والجسمية شيئاً واحداً بالشخص، ثابتة لصور المتشكلات غير فاسدة، أو ثابتة على أنها عرض، ثابتة على أنها صورة.

ولكن هذا الرأي للرواقية غير صحيح في نظر ابن رشد، ويشير عليه نقداً، بقوله: إنه لا حاجة عندئذ للهادة لأن تكون ذات صورة بالأبعاد، بل ويكتير من الأعراض الجسمية التي تفارق المادة، وهذه الأعراض مشتركة في الأجسام مثل البياض والسوداء والطعوم والروائح وغيرها^(١٣٠).

ولا يكتفي ابن رشد بنقد بعض المدارس الفلسفية اليونانية التي أوردناها، بل ويوجه النقد إلى ابن سينا الذي يرى أن الأبعاد الثلاثة تابعة لصورة بسيطة موجودة في الميول الأولى، وأن هذه الصورة هي التي من شأنها أن يقبل بها الجسم الانفصال والاتصال وأنها واحدة مشتركة لجميع الأشياء المحسوسة كالحال في المادة الأولى^(١٣١).

ويهذا يصبح اسم الجسم أدل على هذا المعنى إذا كان مشتقاً، والمشتق أدل على الأعراض. ويفهم من قول ابن رشد إن ابن سينا قد أطلق على هذه الصورة البسيطة مصطلح (الصورة الجسمية) وطبيعتها كما هي عند ابن سينا، أنها واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها، ولا تختلف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية. وإذا كان يلحقها شيء، فإن هذا خارج عن طبيعتها، فلا يصح إذا القول بأن هناك جسمية ما تحتاج إلى المادة، وجسمية أخرى لا تحتاج إلى المادة، إذ الحاجة إلى المادة تكون للجسمية ولكل ذي مادة لأجل ذاته، أي الجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق. أي أن الصورة الجسمية إما أن تكون نفس الاتصال أو أن تكون طبيعة يلزمها الاتصال، حتى لا توجد إلا والاتصال لازم لها. فإن كانت لنفس الاتصال فقد يكون الجسم متصلأً، ثم ينفصل فيكون هناك لا حالة شيء هو بالقوة كلامها، فليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابلاً للانفصال، لأن قابل الاتصال لا يعدم عند الانفصال والاتصال يعدم عند الانفصال، فإذاً شيء غير الاتصال هو قابل للانفصال، وهو بعينه طبيعة يلزمها الاتصال لذاتها^(١٣٢). ويفهم من قول ابن سينا إن هناك جوهراً هو الذي يعرض له الانفصال والاتصال وهو مقارن للصورة الجسمية، وهو

(١٢٨) أيضاً، ص ٧٣. وقارن نشرة المند، ص ٧٦.

(١٢٩) انظر بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ٢٤.

(١٣٠) انظر ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٧٥، وقارن نشرة المند من ٧٧. ويلاحظ أن الرواقية تعتقد أن الأعراض هي الأخرى أجسام فضلاً عن الصفات الأخلاقية نفسها - كالغيرات والفضائل - هي أيضاً أجسام، انظر عنوان أمين، الرواقية، ص ١٥٣.

(١٣١) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٧٣، وقارن نشرة المند من ٧٧. وانظر الفصل الثاني، تعريف الميول ومرادفاته، البحث الأول.

(١٣٢) انظر ابن سينا، النجاة (ماجد فخرى) ص ٢٣٨ - ٢٣٩، وقارن التفصيلات عند العراقي، الفلسفة الطبيعية، من ١٣٦ فما بعدها. ويرود العراقي هنا نقداً وجهه أبو البركات البغدادي إلى ابن سينا فيما يخص الصورة =

الذى يقبل الاتّحاد بصورة جسمية فيصير جسماً واحداً بما يقومه أو يلزمـه من الاتّصال الجسـمـي^(١٣٣). فالجسم عند ابن سينا هو الجوهر المحسوس الذى يمكن أن نفرض فيه الأبعـاد الثلاثـة، وأنـ هذه الأبعـاد غير قـائمة فيه بالـفعل، لأنـ الجسم يـتـلـكـ في طبيـعـتهـ الـامـتدـادـ فيـ الجـهـاتـ الـثـلـاثـ وهيـ الطـولـ والـعـرـضـ والـعـمقـ^(١٣٤).

ويـتـرـضـ ابنـ رـشـدـ عـلـىـ ماـ ذـهـبـ إـلـيـهـ ابنـ سـيـنـاـ فـيـ الصـورـةـ الـجـسـمـيـةـ مـعـتـقـداًـ (أـيـ ابنـ رـشـدـ)ـ أـنـ الجـسـمـيـةـ أـعـمـ جـسـنـ يـوـجـدـ لـأـشـخـاصـ الـجـوـهـرـ.ـ وـهـذـهـ الـجـهـةـ يـكـونـ وـجـودـهـ فـيـ الـمـرـكـباتـ عـلـىـ الـحـالـ الـتـيـ تـوـجـدـ الـأـجـنـاسـ فـيـ الـأـنـوـاعـ.ـ وـأـمـاـ الـجـسـمـيـةـ الـتـيـ تـشـرـكـ فـيـهـ الـأـجـسـامـ الـبـسيـطـةـ فـهـيـ لـيـسـ صـورـةـ الـمـيـلـ^(١٣٥)ـ،ـ مـنـ جـهـةـ مـاـ عـرـضـ لـهـ الـأـبعـادـ.ـ وـالـأـبعـادـ الـتـيـ تـشـرـكـ فـيـهـ الـأـجـسـامـ الـبـسيـطـةـ وـاحـدةـ العـدـدـ وـلـيـسـ جـسـنـ مـاـخـرـجـاـ فـيـ حدـ بـدـلـ الصـورـ الـعـامـةـ.ـ وـلـذـلـكـ كـانـ الـفـهـومـ مـقـامـ الـعـنـصـرـ غـيرـ الـفـهـومـ مـقـامـ الـجـسـمـ مـقـامـ الصـورـةـ^(١٣٦)ـ.

ويـرـيدـ ابنـ رـشـدـ مـنـ ذـلـكـ أـنـ ابنـ سـيـنـاـ عـنـدـمـاـ صـرـحـ بـوـجـودـ صـورـةـ جـسـمـيـةـ هـيـ بـالـفـعـلـ وـأـنـهاـ غـيرـ صـورـةـ الـأـجـسـامـ الـتـيـ هـيـ الـثـقـلـ وـالـخـفـفـةـ^(١٣٧)ـ،ـ فـإـنـ مـجـمـوعـ هـذـهـ الصـورـةـ مـعـ الـمـادـةـ الـأـوـلـىـ هـوـ الـجـوـهـرـ الـذـيـ عـرـضـ لـهـ الـجـسـمـ أـوـ الـجـسـمـ عـلـىـ مـاـ يـدـلـ عـلـيـهـ.ـ وـلـكـنـ هـذـاـ القـولـ فـيـ رـأـيـ ابنـ رـشـدـ باـطـلـ وـسـبـ بـطـلـانـهـ هـوـ أـنـ الـأـسـطـقـسـاتـ^(١٣٨)ـ،ـ تـكـوـنـ فـيـ حـالـةـ اـسـتـحـالـةـ وـهـذـاـ أـمـرـ مـخـالـفـ لـطـبـيـعـةـ الـأـسـطـقـسـ نـفـسـهـ.ـ لـأنـ مـنـ طـبـيـعـتـهـ أـنـ لـاـ يـسـتـحـيلـ مـنـ كـوـنـ إـلـىـ آـخـرـ.ـ أـمـاـ إـذـ أـرـادـ ابنـ سـيـنـاـ فـيـ الصـورـةـ الـجـسـمـيـةـ مـفـهـومـ الـمـيـلـ الـخـاصـلـ فـيـ الـمـادـةـ الـأـوـلـىـ الـذـيـ هـوـ كـالـجـنـسـ لـصـورـ الـأـسـطـقـسـاتـ فـهـذـاـ القـولـ حـقـ وـلـاـ اـعـتـرـاضـ عـلـيـهـ لـأـنـ الـجـسـمـيـةـ عـنـدـ ابنـ رـشـدـ هـيـ أـعـمـ جـسـنـ يـوـجـدـ لـأـشـخـاصـ الـجـوـهـرـ.ـ وـهـذـاـ يـكـونـ وـجـودـ الـجـسـمـيـةـ فـيـ الـمـرـكـباتـ كـالـحـالـ الـتـيـ فـيـ وـجـودـ الـأـجـنـاسـ فـيـ الـأـنـوـاعـ،ـ لـأـنـ الـجـسـمـ أـخـذـ هـنـاـ بـعـنـىـ الـبـدـيـلـ لـمـجـمـوعـ الـمـادـةـ وـالـصـورـةـ الـعـامـةـ الـتـيـ

= الجـسـمـيـةـ،ـ اـنـظـرـ الـعـتـيرـ،ـ جـ ٣ـ،ـ صـ ٢٠١ـ وـمـاـ بـعـدـهـ.ـ وـقارـنـ نـعـمـةـ مـحـمـدـ،ـ أـبـوـ الـبرـكـاتـ الـبـغـادـيـ وـفـلـسـفـةـ الـطـبـيـعـةـ (رسـالـةـ)ـ غـنـطـوـطـ،ـ صـ ٦٧ـ.

(١٣٣) اـنـظـرـ الـعـرـاقـيـ،ـ الـفـلـسـفـةـ الـطـبـيـعـةـ،ـ صـ ١٣٩ـ.ـ وـيعـنـ الـاتـّـحادـ عـنـدـ ابنـ سـيـنـاـ هـوـ حـصـولـ جـسـمـ وـاحـدـ بـالـعـدـدـ مـنـ اـجـتـيـاعـ اـجـسـامـ كـثـيـرـ لـبـطـلـانـ خـاصـيـاتـاـ لـأـجلـ اـرـتـقـاعـ حـدـودـهـاـ الـمـشـرـكـةـ وـبـطـلـانـ ثـبـاـيـاتـاـ بـالـاتـّـصالـ.ـ اـنـظـرـ الـحدـودـ (ضـمـنـ الـصـطـلـحـ)ـ الـأـعـسـمـ،ـ صـ ٢٦ـ.

(١٣٤) اـنـظـرـ ابنـ سـيـنـاـ،ـ الشـفـاءـ،ـ الـإـلـهـيـاتـ،ـ تـحـقـيقـ جـورـجـ قـنـوـاتـيـ وـجـمـاعـتـهـ،ـ الـقـاهـرـةـ ١٩٦٠ـ،ـ جـ ١ـ،ـ صـ ٦٣ـ.ـ وـانـظـرـ حدـ الـجـسـمـ فـيـ رسـالـةـ الـحدـودـ (ضـمـنـ الـصـطـلـحـ)ـ الـأـعـسـمـ،ـ صـ ٢٢٨ـ؛ـ وـقارـنـ التـبـجاـةـ (مـاجـدـ فـخـريـ)ـ صـ ٢٢٨ـ.

(١٣٥) يـقـصـدـ بـالـلـيـلـ هـنـاـ عـنـدـ ابنـ سـيـنـاـ،ـ كـيـفـيـةـ يـكـونـ بـهـ الـجـسـمـ مـدـافـعـاـ لـمـاـ يـعـنـىـ عـنـ الـحـرـكـةـ إـلـىـ جـهـةـ مـاـ،ـ اـنـظـرـ الـحدـودـ،ـ الـأـعـسـمـ،ـ صـ ٢٥٦ـ.

(١٣٦) اـنـظـرـ تـلـخـيـصـ مـاـ بـعـدـ الـطـبـيـعـةـ (عـثـانـ)،ـ صـ ٧٧ـ،ـ وـقارـنـ،ـ تـشـرـةـ الـهـنـدـ،ـ صـ ٨٠ـ.

(١٣٧) يـقـصـدـ بـالـتـقـلـ اـصـطـلـاحـاـ،ـ قـوـةـ طـبـيـعـةـ يـتـحـركـ بـهـ الـجـسـمـ إـلـىـ الـوـسـطـ بـالـطـبـيـعـ،ـ وـيـقـصـدـ بـالـخـفـفـةـ اـصـطـلـاحـاـ،ـ قـوـةـ طـبـيـعـةـ يـتـحـركـ بـهـ الـجـسـمـ عـنـ الـوـسـطـ بـالـطـبـيـعـ.ـ اـنـظـرـ ابنـ سـيـنـاـ،ـ الـحدـودـ (ضـمـنـ الـصـطـلـحـ)ـ الـأـعـسـمـ،ـ صـ ٢٥٦ـ،ـ وـقارـنـ،ـ الـغـزـالـيـ،ـ الـحدـودـ،ـ الـأـعـسـمـ،ـ صـ ٢٩٨ـ.

(١٣٨) الـأـسـطـقـسـ Stoicheionـ مـصـطـلـحـ فـلـسـفـيـ يـحـلـ عـلـةـ معـانـ،ـ اـنـظـرـ ابنـ رـشـدـ،ـ تـفـسـيرـ مـاـ بـعـدـ الـطـبـيـعـةـ (بـرـيـجـ الدـالـ)،ـ صـ ٤٩٩ـ وـمـاـ بـعـدـهـ،ـ وـقارـنـ أـرـسـطـوـطـالـيـسـ،ـ مـاـ بـعـدـ الـطـبـيـعـةـ (ضـمـنـ الـتـفـسـيرـ)ـ صـ ٤٩٧ـ وـمـاـ بـعـدـهـ،ـ Metaphysicaـ،ـ BK XIIـ،ـ p. 1021ـ.

نسبتها إلى الصورة نسبة الحيوان إلى صورة الأنواع التي تحته من حيث عرض لذلك المجموع الأبعد يعني الوجود المتوسط بين القوة والفعل^(١٣٩).

ويعد أن أوردنا موقف ابن رشد من الآراء الفلسفية بشأن الأبعاد الجسمية نبين رأيه هو والذي يبيّن فيه أن الأبعاد الثلاثة للجسم ليست بجواهر بل هي أعراض، ودليله على ذلك أنه إذا كان السطح والخلط والتقطّع ليست جواهر وهي متقدمة على الأجسام التعليمية، فال أجسام التعليمية هي الأخرى ليست بجواهر^(١٤٠). وما يوضح أن الجسم التعليمي عرض، هو أن الجسم يقوم حده من الأبعاد الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق، وأن هذه الأبعاد تكون في الجسم بمنزلة الأشكال. ومساواة الشكل أو الصورة مع البعد للجسم التعليمي عند ابن رشد، إنما يراد منه أن الشكل (الصورة) لا يبقى في الجسم الطبيعي في حالة فساده، وكذا حال البعد. ويأتي ابن رشد بمثال ليثبت في ذلك، بقوله: إن لم يكن الشكل جوهرياً للجسم يمكن أن يرتفع الشكل الخاص بالشيء وبقى الشيء، مثل أن نقول إنه يمكن أن يرتفع شكل الإنسان وبقى إنساناً أو شكل الصنم وبقى الصنم^(١٤١)، أي أن المادة الجسمية هي التي تبقى وأن الصور تتعاقب عليها، وكذلك الأبعاد. ولو كانت الأبعاد جواهر لكان لها كون وفساد كما هو حال الجوهر الجسدي، لكن الأبعاد لا تكون ولا تفسد ولا توجد مرة وتعدم أخرى، لأنها أعراض، والعرض كما هو معروف يزول بزوال الحامل له (الجوهر). لكنه لا يتكون من شيء وبفسد إلى شيء، وإلا إلى ماذا يفسد السطح والخلط والتقطّع؟^(١٤٢) والتي عرفنا من خلال رأي ابن رشد أنها أعراض.

ثانياً - التناهي:

وترتبط بدراسة مفهوم الأبعاد الجسمية، دراسة صفة أخرى من خصائص الجسم الطبيعي، إلا وهي التناهي^(١٤٣). وينظر ابن رشد إلى تناهي الجسم من خلال مفهوم عروض الانقسام له، وكذلك

(١٣٩) انظر ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٧٦، وقارن نشرة المندى، ص ٧٨.

(١٤٠) انظر ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بorig) مقالة الباء، ص ٢٨٣ . ويجد الجسم التعليمي، أنه «عبارة عن بعد قابل للتجزئة في ثلاث جهات متقطعة على حد واحد تقاطعاً قائمًا». انظر الأمدي، المبين (ضمن المصطلح) الأعظم، ص ٣٧٢ ، أو هو الذي يقبل الانقسام طولاً وعرضًا وعمقًا، ونهايته السطح، وهو نهاية الجسم الطبيعي. انظر التعريفات للجرجاني، ص ٤٧ ، وقارن التهانوي، كشاف اصطلاحات الفتنون، مع ١ ، ص ٧٧ . وتتجدد تعريفاً آخر له بمعنى «التورم الذي يقام في الوهم ويتصور تصوراً فقط». انظر الخوارزمي الكاتب، المحدود (ضمن المصطلح) الأعظم، ص ٢١٢ .

(١٤١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بorig) مقالة الباء، ص ٢٨٤ .

(١٤٢) أيضاً، ص ٢٨٥ .

(١٤٣) لمصطلح التناهي عند ابن رشد عدة معان، منها ما يقال بمعنى نهاية كل واحد من الأعظام مثل السطوح التي هي آخر الجسم، والخلطوط التي هي آخر السطوح، ويقال أيضاً على الذي ليس خارجه شيء حتى يكون أول الشيء الداخلي فيه. ويقال أيضاً إن الصورة نهاية الذي هي فيه، وبنهاية المركب المجموع من المادة والصورة مثل ما نقول إن صورة الإنسان هي نهاية مادته وبنهاية الإنسان الذي هو جموع المادة والصورة. انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بorig) مقالة الدال، ص ٦٢٨ وما بعدها. وانظر بشأن هذا المد عند الفلاسفة، أرسطوطاليين، ما بعد الطبيعة =

من خلال مفهومي القوة والفعل^(١٤٤). فابن رشد يرفض فكرة انقسام الجسم إلى ما لا نهاية بالفعل، ويقبل بفكرة انقسامه إلى ما لا نهاية بالقوة، لأنّه غير مؤلف من أجزاء بالفعل. وهو بهذا يرد على المذهب الديري اليوناني وعلى أصحاب القول بالجزء الذي لا يتجزأ من متكلمي الإسلام^(١٤٥) الذين يصرّحون أنّ الجسم يتالف من أجزاء لا تتجزأ متناهية بالفعل^(١٤٦). وأدلة ابن رشد في تناهي الجسم قائمة على عَدْ أنّ الجسم لو وجد غير متناهٍ، فهو إما أن يكون جسماً بسيطاً أو مركباً. فإذا كان بسيطاً، وفرض أنه غير متناهٍ في جميع أبعاده، فعندئذ لا يمكن له أصلًا أن يتحرك ولا أن يسكن، لأنّه لا يكون

= (ضمن التفسير)، (بويج) ص ٦٢٨؛ ابن سينا، الحدود (ضمن المصطلح) الأعجم، ص ٢٥٣؛ الأمدي، المبين، الأعجم، ٣٥١؛ صلبيا، المعجم الفلسفى، ج ١، ص ٣٥١.

(١٤٤) يحد ابن رشد القوة ابتداءً تغير في آخر من جهة ما هو آخر، انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥٩٣، وأيضاً تعال القوة عند الفلاسفة على ما كان به مستعداً لأن يوجد بالفعل، وهذه هي القوة التي تقال على الميول، انظر ملخص ما بعد الطبيعة (عشان) ص ٢٥، وقارن نشرة المهد ، ص ٢٧. أما الفعل فيحده ابن رشد، أنه ما ليس موجود بالقدرة وإضافة مضادة لأصناف ما بالقدرة. انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عشان) ص ٢٦، وقارن نشرة المهد، ص ٢٧. وللتفصيات انظر أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة (ضمن التفسير) (بويج) مقالة الدال، ص ٥٨٢. ١٩٤؛ البرجاني، التعريفات، ص ٩٦، ١١١؛ يوسف كرم، المعجم الفلسفى، ص ١٦٢، ٤١٧٥؛ صلبيا، المعجم الفلسفى، ج ٢، ص ١٥٢، ٢٠١. وانظر ما ستفصله لاحقًا في الفصل الثاني عن القوة.

(١٤٥) انظر تفصيات الموقف الديري اليوناني ومتكلمي الإسلام (باستثناء النظام) حول طبيعة الانقسام للجسم الطبيعي، س. بيسن، مذهب المرأة، ص ١ وما بعدها، ص ٩١؛ كذلك أوتو برتريل، «مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام»، ضمن كتاب بيسن، مذهب المرأة...، ص ١٣١ وما بعدها، وقارن The Problem of Creation In the Philosophy of the First Islamic Philosophers، كتاب الدكتور حسام الألوسي Islamic Thought, Baghdad 1968, part 2, Ch (3) p. 269-297. كذلك انظر الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ط ١، بغداد ١٩٦٧، ص ١٤٠ وما بعدها. ولتعرف الأصول والخلافات حول ذلك، راجع، الأشعري، مقالات الإسلامية، (طبعة ريت) ص ٣٠ وما بعدها؛ النيسابوري (أبو رشيد)، المسائل في الخلاف، ص ٨ وما بعدها؛ فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، ط ١، حيدر آباد ١٣٥٣ هـ، ص ٣ وما بعدها؛ الغزالى، مقاصد الفلسفة (دنيا) ص ١٤٧ وما بعدها؛ موسى بن ميمون، دلالة المخاتيرين، ص ١٩٩ وما بعدها؛ أبو ريدة، النظام وأراءه، ص ١١٩؛ العراقي، الفلسفة الطبيعية، ص ٩٨.

(١٤٦) هناك مدارس فلسفية أخرى لها مواقف وأراء من انقسام الجسم، وهي التي أوردها بالتفصيل فخر الدين الرازي، المباحث المشرقة، ج ٢، طهران ١٩٦٦، ص ٨ - ٩ وهي:
الأولى - ترى أن الجسم مؤلف من أجزاء متناهية وهو ما ذهب إليه قوم من القدماء وأكثر المتكلمين من المحدثين.
الثانية - ترى أن الجسم يتالف من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية وهو ما تزعم بعض القدماء كأنساقراتايس والنظام من المتكلمين.

الثالثة - تذهب إلى كون الجسم غير متالف من أجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره الشهريستاني في كتاب له سمه (المذاهب والبيانات).
الرابعة - وهي مدرسة الفلسفة المشائخ تبعًا لأرسطوطاليس ونهم ابن رشد. انظر كذلك الغزالى، مقاصد الفلسفة، ص ١٤٧.

له مكان يتحرك إليه ولا يسكن فيه (١٤٧). وما كان بهذه الصفة فلا يعد جسمًا طبيعياً لأنه ليس فيه مبدأ تغير أصلًا. ويلاحظ ابن رشد ب بصيرة نافذة أنه لو فرض تناهي أحد أبعاد الجسم، فإن الحكم المنطقي ينطلق إلى إثبات الفرضية بتناهي أبعاده الأخرى. وهذا الرأي الرشدي هو خلاف ما ذهب إليه بعض الفلاسفة الذين صرحوا بالقول بلا تناهي الجسم في الأبعاد. ذلك أن ابن رشد يرى أنه لو كان الجسم غير متناه، فإنه يستلزم حركة لامتناهية في زمان متناه، وهذا الفرض ممتنع عند ابن رشد (١٤٨)، هذا من جهة الزمان.

أما إذا فرضنا الجسم البسيط غير متناه من جهة المكان وأنزلناه من جهة معينة للزم من ذلك أن مكانه الخاص هو مكان المكل وهذا محال، لأنه في هذه يستلزم أن يكون مكان الجزء والمكل واحداً، وهذا الأمر لا يقره ابن رشد. ويريد من عدم إقراره بذلك، إثبات أن لا مكان للجسم غير المتناهي، لأن المكان كما هو معروف هو المتناهي بتناهي أبعاد الجسم (١٤٩). والذي يفهم من نقد ابن رشد لهذا الموقف الذي اليوناني ومتكلمي الإسلام، هو رفضه الإقرار بوجود خلاء في العالم أو خارجه، على خلاف ما ذهب إليه تلك الآراء التي أقرت بوجود فراغ في العالم تتحرك فيه الذرات (١٥٠).

وخلصة القول إن ابن رشد يرى أن البعد شيء يتبع الجسم، كما أن الزمان شيء يتبع الحركة، وعليه فإنه إذا امتنع وجود جسم لا نهاية له امتنع وجود بعد غير متناه، وإذا امتنع أن يوجد بعد غير متناه امتنع أن ينتهي كل جسم آخر أو إلى شيء يقدر فيه بعد وهو «الخلاء» مثلاً (١٥١).

أما إذا كان الجسم غير المتناهي مركباً، فإنه يستلزم عند ابن رشد أن يكون مركباً إما من بساط غير متناهية العدد في النوع، وكل واحد منها متناه في الكل أو يكون واحد منها غير متناه في الكل وتكون هي متناهية بالعدد في النوع. ويُفهم من هذا القول أن أنواع المكان والتي هي (الفوق، السفل، العینين، الشمال، الخلف، القدام) غير متناهية ضرورة. وكذلك أنواع الحركات تكون هي الأخرى غير متناهية. ولكن هذا القول مرفوض عند ابن رشد ووجه الرفض قائم على إثبات أن الجسم المركب هو الآخر متناه (١٥٢)..

(١٤٧) انظر السياق الطبيعي (المند) ص ٢٧، وقارن البراهين التي يقدمها ابن رشد لإثبات تناهي الجسم، من أجل إثبات تناهي العالم جملة، تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٩٦، ص ١١٦.

(١٤٨) انظر السياق الطبيعي (المند) ص ٢٨، ومحمد ابن رشد الزمان، أنه «معدود المتقدم والمتأخر الموجود في الحركة، والمعدود هو جنسه والمتقدم والمتأخر هو فصله»، انظر السياق الطبيعي، ص ٥٠. وقارن للتفصيلات بشأن مفهوم الزمان عند الفلسفه، د. حسام الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفى القديم.

(١٤٩) أيضاً، ص ٢٩، وقارن تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ١١٨، عبافت التهافت، تحقيق موريس بوبيج، بيروت ١٩٣٠، ص ٢٨.

(١٥٠) انظر بالتفصيل: العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، الفصل الأول.

(١٥١) انظر، عبافت التهافت، ص ٧٥.

(١٥٢) انظر السياق الطبيعي (المند) ص ٣٠. ويلاحظ هنا أن الفيلسوف ابن باجة قد قدم الأدلة ذاتها لإثبات تناهي الجسم، سواء أكان بسيطاً أم مركباً. انظر، شرح السياق الطبيعي لأرسطو طاليس (ماجد فخري) المقالة الثالثة ص ٣٦ وما بعدها. وقارن للتفصيلات، معن زيادة، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي، ترجمة طالب حجو، ط ١، بيروت ١٩٨٥، ص ٧٢ وما بعدها.

وينطلق ابن رشد في إثبات أن الجسم المركب متناهٍ، من النظر في الجسم البسيط وحركته، فيقول إنه متى أزلنا جسماً بسيطاً لزم ضرورة أن يتحرك بإحدى الحركات المعروفة للأجسام البسيطة والتي هي إما (حركة الوسط، أو ما منه، أو ما إليه). وهذه الحركات بطبيعتها متناهية فلزム عنها أن المركب من البسيط متناهٍ مثل البسيط، لأن الجسم غير المتناهي ليس له وسط يتحرك إليه أو فيه أو منه^(١٥٣). وتعليل ذلك أن الجسم غير المتناهي ليست له أطراف، لأن ما له أطراف فهو محدود وكل محدود متناهٍ في حالة كون حركته حركة استدارة، أما إذا كانت حركته حركة استقامة فإنه يحتاج إلى موضعين كل واحد منها بالضرورة غير متناهٍ، الأول هو الذي يتحرك وهو الموضع الذي يسميه «الموضع القسري». والآخر ما إليه يتحرك وهو الموضع الطبيعي الذي فيه يسكن. وإذا كانت المواقع اثنين فواجِب أن تكون متناهية، وعليه يكون الجسم هو الآخر متناهياً^(١٥٤). ذلك أن غير المتناهي لا يمكن أن يكون في موضعين اثنين بالعدد وهذا خلف منطقى.

ويستعر ابن رشد في تقديم أدلة لإثبات تناهٍ الجسم، فيقول: إنه إن وجد جسم غير متناهٍ فإن حركته إما أن تكون من ذاته وإما من غيره. لكن إذا تحرك من ذاته كان حيواناً، وكل حيوان حساس، وكل حساس فله محسوسات من خارج تحيط به، وما هو بهذه الصفة فهو متناهٍ، أما إذا كان المحرك له من خارج، وكان جسماً غير متناهٍ فيكون الجسمان غير المتناهيين اثنين، وذلك محال. ذلك لأن مجموعهما يكون أعظم من كل واحد منها، فيكون الجسم غير المتناهي له كمية ما لا نهاية لها^(١٥٥). وكذلك يكون الجسم غير المتناهي إن وجد له طبيعة واحدة، لأنه يجب أن يكون غير متناهٍ من جميع جهاته، وفي هذه الحالة يكون جسماً واحداً، إما ثقيلاً وإما خفيفاً فقط، ولكن المشاهد أن بعض الأجسام ثقيل، وبعضها الآخر خفيف، وعليه يكون الجسم غير المتناهي لا وجود له^(١٥٦).

ومن خلال ما نقدم تبطل الأقوال التي قال بها ديمقريطس ولوقيوس في مسألة لاتناهٍ الأجسام في العدد، وهذا ما أراده ابن رشد لأنّه قد فحص الأجسام في حالة الاتصال فوجدها متناهية في الأبعاد، وفحصها في حالة كونها منفصلة فوجد أنها إن كانت غير متناهية ومفترقة في المكان، فإنها تكون ذات طبيعة واحدة، وغير محال بحسب ما أثبته ابن رشد في طبيعة الأجسام المتصلة.

من كل هذا، يريد ابن رشد إثبات أن الجسم الطبيعي يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية بالقوة، ويرفض انقسامه بالفعل.

ويقدم ابن رشد هنا دليلاً على ذلك، مفاده أنه إذا وجد جسم مركب من أجسام غير متناهية العدد بالشخص أو النوع لزم أن يوجد عظم غيره متناهٍ بالفعل. وعليه فإنه يلزم أن تكون أجزاء الجسم المركب غير المتناهي متباينة^(١٥٧)، وإلا لم يكن المركب منها مركباً، ولكن الملاحظ أنه يمكن أن توجد

(١٥٣) انظر السباع الطبيعي (المتن) ص ٢٠، وقارن تلخيص السماء والعالم، (العلوي) ص ١١٦.

(١٥٤) انظر السباع الطبيعي (المتن) ص ٣١، وقارن تلخيص السماء والعالم، (العلوي) ص ١١٦.

(١٥٥) انظر تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ١١٨.

(١٥٦) أيضاً، ص ١١٩.

(١٥٧) يجد ابن رشد التباس، بأن تكون نهاية المتناهين معاً ومنطبقين وما هما بهذه الحالة فهذا متسان، انظر السباع =

أجسام لا نهاية لها بالعدد ولكنها غير متصلة، وهذا هو قول أنكساغوراس في الخلط^(١٥٨). ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد يساوي بين المذهب الذي اليوناني وأنكساغوراس في موقفهما من الجسم الطبيعي ومفهوم الانقسام.

أما رد ابن رشد فهو قائم على عد أن الأجسام غير المتناهية إذا وضعت على أنها واحدة في النوع، فإنها عندما تجتمع وتتلاشى فإنها تتحرك إلى أين واحد غير متصل، وهذا الحال وذلك لأن المكان متصل على ما يبينا من قبل.

وبما أن الجسم لا يقبل القسمة إلى اللانهاية بالفعل، فإن ابن رشد يصرح أنه يقبل القسمة إلى اللانهاية بالقوة، من خلال النظر في مبادئ الجسم الطبيعي، والتي هي الهيولى والتي تكون ذاتها بالقوة والصورة التي هي بالفعل. وأiben رشد يرى أن كل قوة في جسم هي متناهية إذا كانت منقسمة بانقسام الجسم. وكل جسم بهذه الصفة فهو كائن فاسد، أعني أنه مركب من هيولى وصورة. والهيولى هي شرط أساس في وجود الصورة^(١٥٩). وقد بين ابن رشد ذلك بشكل جلي من خلال إيجاد علاقة منطقية بين التناهية والقوة والفعل. فالجسم متصل لأنه لا توجد لشيء متصل قوة لامتناهية، لأنه لو كانت هناك قوة غير متناهية لكانت إما في غير جسم وإما في جسم متصل. وبما أنه لا يوجد جسم غير متصل كما أثبتنا من قبل، فتكون القوة عندئذ متناهية لأنها في جسم متصل^(١٦٠). وإن كانت خلاف ذلك كانت حركة الجسم في دوام مستمر ولا تسكن. وهذا خلاف المُشاهَد.

ويبين ابن رشد أن الانقسام للهادة إلى ما لا نهاية بالقوة إنما هو انقسام في الذهن والتصور فقط كما هو المقدار، أما الانقسام للأشياء بالوجود كالحركة والزمان والكون والفساد وسائر ما يقال عليه غير متصل، فهي مكنته الوجود. ويفرق ابن رشد بين الانقسام إلى ما لا نهاية في الأشياء أنفسها وبين كون بعضها قبل بعض. ويضرب ابن رشد مثلاً بالزمان، فإذا وضع أن الزمان الماضي ليس له بداية لم يصدق عليه أنه قد دخل في الوجود، فلزم أن يكون له انقضاء، وكل ما له انقضاء فله مبدأ، وما لا

= الطبيعى (المتن) ص ٦٤ . أما ابن سينا فيحده أن التهابين هما اللذان نهياهما معاً في الوضع، ليس بجوز أن يقع بيهما شيء ذو وضع، انظر رسالة الحدود (الأعمى) ص ٢٥٩؛ وقارن الأمدي، المين (الأعمى) ص ٣٩٤، الذي يحدد عباره عما يلاقى الدواب بأطرافها على وجه لا يكون بينها بعد أصلاً.

(١٥٨) فكرة أنكساغوراس عن الانقسام هي: أن الأشياء قابلة للانقسام إلى ما لا نهاية له ولا شيء، صغيراً بصورة مطلقة ولا كبيراً بصورة مطلقة. فأنكساغوراس يعتقد أن العالم يتكون من عدد لا يحده من دقائق متناهية الصغر يطلق عليها اسم البذور، وهذه البذور تحظى على جميع الكيفيات الممكنة وهي لامتناهية الصغر لامتناهية العدد، غير مدركه بالإحساس، بل تصور بالعقل. انظر، أسطرططاليس، الطبيعة (بدوي) ج ١، ص ٢٠٥، وقارن علم الطبيعة (السيد) ص ١٦٢ . وللتفصيلات، كريم متى، الفلسفة اليونانية، بغداد، ١٩٧١، ص ١٦٤، د. حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص ١٠٨ - ١١٤ . حيث عالج د. حسام المسألة باوضاه ودقائق حيث عرض الرأي القديم، القائل إن في الجزء جزء من دم ولحم. والتفسير الجديد الذي تتباه برنت وفرمان مع ابراد نصوص بشأن هذا الرأي لا يلتفت التفسير القديم أيضاً.

(١٥٩) انظر، عهالت التهافت (بوبيج) ص ٢١٤ ، وانظر التفصيلات، الفصل الثاني، البحث الثاني.

(١٦٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوبيج) الام، ص ١٦٢٧ - ١٦٢٨ .

ببدأ له لا انقضاء له، وكذلك ما لا نهاية له لا بداية له^(١٦١).

ومساواة ابن رشد بين المبدأ والنتاهي إنما هو لإثبات أن مباديء الجسم الطبيعي هي الأخرى متناهية، وأن لاتهائي انقسامها بالقوة إنما هو أمر ضروري وليس عكناً فقط.

وهذه النتيجة المنطقية، قادت ابن رشد إلى إثبات أن جسم العالم بجملته هو الآخر متناه، في محاولة للرد على الآراء الفلسفية التي تصرح بأنه يوجد خارج العالم فراغ لانهائي تتحرك فيه الأجسام^(١٦٢).

وكما أثبت ابن رشد من قبل بعدم وجود خلاء (فراغ) في داخل العالم، دلل على أن خارج العالم هو الآخر لا يوجد فيه فراغ لأنه لا يوجد فيه جسم لا نهاية له، لأن الخارج والداخل عنده يدلان على وجود المكان، ولأن كل جسم إنما هو في مكان، وكل ما هو في المكان فهو محسوس، وكل ما هو محسوس، فهو متناه ضرورة. فتكون نتيجة هذه المقدمات الرشدية، أنه لا يوجد جسم خارج العالم لا نهاية له. و بما أنه كذلك، ولا ارتباط المكان بالجسم، فإنه لا يوجد خارج العالم مكان خال يتمكن فيه الجسم، لأنه لا يوجد جسم أصلاً سواء أكان متناهياً أم غير متناه. فالعالم إذاً متناه ضرورة^(١٦٣).

ثالثاً - التهامية:

ومن الخصائص الأخرى للجسم الطبيعي، خاصية التهامية، إذ إنه لا يوجد جسم إلا وهو تام^(١٦٤)، في طبيعته.

ويتعلق ابن رشد في إثبات أن الجسم الطبيعي تام، من خلال إثباته أن العناصر الأخرى مثل الخط والسطح ناقصان، وسبب نقصانها أنه يمكن إضافة خط إلى الخط، وسطح إلى السطح، أما الجسم فلا، لأنه وكما عرفنا من قبل إنه المنقسم المتند في الأبعاد الثلاثة. وعليه، فلا يمكن إضافة بعد رابع له، لأن الأبعاد الثلاثة هي التي طبعته بهذا الطابع، وعليه فلا يمكن الزيادة فيه. وكل ما لا يمكن فيه الزيادة فهو تام، وما أن الجسم الطبيعي هو كذلك، فإن جملة العالم بأسره عند ابن رشد هو الآخر

(١٦١) انظر السياق الطبيعي (المند) ص ٣١ - ٣٢ وانظر للتفصيلات الفصول القادمة.

(١٦٢) ذكر لنا فلورطخس، الآراء التي قيلت في هذا الصدد وهي آراء الرواية التي كانت ترى أن داخل العالم لا خلاء فيه، وأن خارج العالم لا نهاية له. أما الفيثاغورية، فإنها ترى أن خارج العالم من الخلاء بمقدار ما تنفس السماء إذا كانت نارية. ويلاحظ هنا أن آراء الفيثاغورية هذه ينسبها فلورطخس دون تحخيص إلى أرسطوطاليس. انظر «الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة» (ضمن أرسسطو في النفس) ص ١١٨ - ١١٩.

(١٦٣) انظر ابن رشد، تلخيص السماء والعالم (علوي) ص ١١٦ ، وقارن السماء والعالم (المند) ص ٢٢ - ٢٣ . وللمزيد انظر، أرسطوطاليس ، السماء والعالم (بدوي) ص ١٤٨ وما بعدها.

(١٦٤) يحد ابن رشد الثام، بعدة حدود منها، الذي لا ينقسمه جزء من أجزائه، بل هو كل لأن الكل هو الذي ليس يوجد جزء من أجزائه خارجاً عنه. وبهذا الوجه يقول في العالم إنه تام والإنسان تام، إذ لم يوجد شيء من أعضائه خارجاً عنه، وبهله الجهة تقول للجسم إنه تام لأنه ليس يوجد به خارج عنه أعني بعداً رابعاً، انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بريج) الدال، ص ٦٢٣ ، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) ص ٢٦ ، نشرة الهند ص ٢٩ . للتفصيلات جميل صليباً، المعجم الفلسفى ، ج ١ ، ص ٢٢٢ .

تم لا نقصان فيه، وقامت به كونه جسماً واحداً متجهاً، على ما أثبتنا من قبل، وأنه كذلك محظوظ بجميع أجزائه وأنه ليس يحيط به شيء^(١٦٥).

رابعاً - الاتصال:

كنا قد أشرنا من قبل إلى أهمية الاتصال^(١٦٦)، عند دراسة طبيعة الجسم، وعدده أحد أهم المفاهيم الفلسفية الرئيسية في فلسفة ابن رشد.

وتتحدد طبيعة الاتصال للجسم عند ابن رشد من خلال هدفها الأساس والذي هو الرد على المذاهب الفلسفية اليونانية التي تقرّ بانقسام الجسم اللامنهائي بالنسبة إلى أجزائه كما هو رأي أنكساغوراس، أو الانقسام اللامنهائي بالعدد، كما هو شأن المذهب النزري، ليؤكد أن وحدة الجسم الطبيعي هي أساسية لوحدة العالم ككل.

والمتصل عند ابن رشد ينقسم إلى قسمين: الأول ذو وضع وهو الخلط والسطح والجسم والنقط^(١٦٧). والثاني غير ذي وضع، وهو الزمان، والمهم عندنا هو ذو الوضع. وبما أنه كذلك، فإنه يرى أن المتصل إن كان يتالف من أشياء متصلة وكانت هذه الأشياء المتصلة نهايةتها واحدة عند التماส^(١٦٨). وبما أن المتصل كذلك فإنه لا يتالف بما لا ينقسم (وهي النقطة) حين يكون الجسم مثلاً مؤلفاً من سطوح وسطح من خطوط والخلط من نقط^(١٦٩). وهذه الفرضية الرشدية هي التي سيحاول إثباتها من خلال إقامة فرض يذهب إلى أن المتصل إذا كان يتالف من أشياء غير متصلة ولا متلاقية فيلزم

(١٦٥) انظر تلخيص السبأء والعالم (العلوي) من ٧٥ وما بعدها، وقارن السبأء والعالم (المهد) ص ٣ وما بعدها.

(١٦٦) يجد ابن رشد الاتصال أو المتصل، هو الذي مع أنه بتهافت قد احدث نهاية. انظر السباع الطبيعي (المهد) ص ٦٤.

ولى جانب هذا التحديد عند ابن رشد، نجد أن الفلسفية قد وضعوا له تحديدات، فأرسسطو طاليس يجد أنه يقال الاتصال إذا كانت نهاية كل واحد من الشيئين اللذين عليهما يلتقيان واحدة بعينها واتصلت على حسب ما يدل عليه هذا الاسم. وليس يمكن أن يكون ذلك وأجزاءهما اثنان. انظر الطبيعة (بلدوبي) ج ٢، ص ٥٤٥؛ وقارن، علم الطبيعة (السيد) ص ٢٤٩. أما الكندي، فيحده المقادير النهايات، انظر، الحدود (الأعمى)، ص ٢٠٠. وعند الفارابي، هو الذي أجزاؤه متهامة، أنه واحد ليس لأجل شيء غير تقارب أجزائه جدد، انظر، شرح الفارابي لكتاب أرسطو طاليس في العبارة، بيروت ١٩٧١، ص ٥٤. وعند ابن سينا، ما من شأنه أن يوجد بين أجزائه حد مشترك ورسمه أنه القابل للانقسام بغير نهاية، انظر، الحدود (الأعمى) ص ٢٥٩؛ وقارن، الغزالى، الحدود (الأعمى)، ص ٢٩٩. وعند الترجيبي، هو اتحاد النهايات، انظر المقاييس، (ترقيق حسين)، ص ٣٦٥. وعند الأدمي، عبارة عن اتحاد مقدارين في حد مشترك بينها ليكون هو طرفاً لكل واحد فيها، انظر الميل، الأعمى، ص ٣٥٠. وعند ابن باجة، هي التي نهايةتها واحدة مشتركة كالظل، وهو للشمس وكالمسل والماء، انظر شروحات على السباع (ماجد فخرى)، ص ٦٣.

(١٦٧) النقطة: هي ذات غير منقسمة ولها وضع وهي نهاية الخلط.

(١٦٨) يجد ابن رشد التماس، هو أن يكون (الجسمان) نهايةهما معاً ومنطبقين، انظر، السباع الطبيعي (المهد) ص ٦٤.

(١٦٩) أيضاً، ص ٧١، وقارن أرسطو طاليس، الطبيعة (بلدوبي) ص ٦٠٥ وما بعدها؛ علم الطبيعة (السيد) ص ٢٦٦. وما هو جدير بالذكر، أن شارح فلسفة أرسطو طاليس الطبيعية (ابن السمح) يرى أن أرسطو طاليس قد أورد صحيفتين في هذه المسألة، الأولى أن المتصل إن كان مركباً من نقط وجوب أن ينحل إليها، لأن ما ترکب من شيء فإليه ينحل، وهذا عال لان المتصل يجب أن تكون أواخر أجزائه واحدة بعينها، والثانية أن العظم لو كان مركباً من نقط =

عنه أنه يتالف من أشياء غير متالية^(١٧٠)، مثل العدد، وعندئذ يكون الكم المنفصل متصلةً وتكون النقاط المتالية إما بينها بُعد أو لا يكون. فإن لم يكن بينها بُعد أصلًا فهي متلاقة ومتصلة، وإن كان بينها بُعد فيمكن أن نفرض بين النقطتين من النقاط المتالية أكثر من نقطة واحدة، وهذا نقض ما فرض أصلًا^(١٧١)، في حد المتسائلين.

ويريد ابن رشد من إبطال الاتصال بين النقطة المتالية، إثبات أن الجسم المتصل يقبل القسمة اللانهائية من جهة القوة، لأن النقط وكما هي طبيعتها لا تقبل القسمة مبيناً أن الاتصال إنما يتالف من أشياء متصلة لها أواخر وأطراف إذا اتحدت قبل في الكمية المتشدة^(١٧٢) منها إنما متصلة. أما الأشياء التي لا تنقسم فليست لها أواخر وأطراف وهي «النقطة»، فيقال بها في العظم إذا اتحدت إنه متصل. فالمتصل ما هو متصل ليس يتالف من أشياء غير منقسمة، لأن الأشياء غير المنقسمة لا أطراف لها. وإثبات ذلك عند ابن رشد، أتنا إذا قلنا إن المتصل إذا كان مؤلفاً مما لا ينقسم من جهة التلاقي لزم أن يكون ذلك التأليف انتطاقاً، لأن ملاقاً ما لا ينقسم لما ينقسم من جهة ما لا ينقسم هو انتطاق، والنتيجة بما هما منطبقان ليس يحدث عنها منقسم أصلًا. وبالتالي لا يحدث عنها عظم أصلًا ولا يتراكب منها^(١٧٣).

وفضلاً عن ذلك، فإن الاسم من حيث هو شيء طبيعي يلزم عنه أن يكون قبل الاتصال مفارقاً بالمكان وأن يكون متحركاً، ولكن هذا الشيء مختلف عن عليه.

ونصل إلى نتيجة ما فرضناه بحسب ما يذهب إليه ابن رشد، وهذه النتيجة هي إبطال التأليف من الاسم منقسم وإثبات الانقسام للمتصل الذي يتالف من أشياء منقسمة، وإن هذه القسمة قد لحقته من جهة ما هو متصل في طبيعته لا بما هو جسم محسوس موجود بالفعل، والجسم المحسوس المكون إنما عرض له مثل هذه القسمة لا بما هو متكون وهيولاني بل من جهة أن الاتصال موجود له^(١٧٤). وعلىه فإن ابن رشد يرفض أن يكون الانقسام للجسم من جهة أن يكون له جزء بالذات ذو كمية ينحل إليه ويتركتبه منه، بل إن الذين قالوا ذلك لم يفرقوا بين ما هو بالذات عن ما هو بالعرض، وهم أصحاب المذهب النري^(١٧٥). أي أن ابن رشد قد ربط مفهومي «المتصل» و«القسمة اللانهائية» بواسطة مفهوم المحسوس، بعلاقة عرضية لاذاتية في حين احتفظ بالقسمة اللانهائية باعتبارها ذاتية

= وكانت النقطة إما أن تكون متصلة أو متلاقة غير متصلة، والأولى حال، والثانية كذلك لأنها لو كانت متلاقة لم يخل أن يلقي كل واحد منها لكل واحد منها، وإن كانت كذلك فإنها تتلاحم ولا تتعاظم ولا تحدث عظماً أصلًا. انظر الطبيعة لأرسطو طاليس (يدوي) ص ٦٠٦.

(١٧٠) يجد ابن رشد التالي هو الذي يقال عن الأشياء التي ليس بينها شيء من جنسها سواء أكانت فرادى أم كانت متباينة. انظر السباع الطبيعي (المهد) ص ٦٤.

(١٧١) نفسه، ص ٢١.

(١٧٢) يجد ابن رشد المتشدة، هي التي لم يقِن لها نهاية أصلًا، السباع الطبيعي (المهد) ص ٦٤.

(١٧٣) أيضاً، ص ٧٢.

(١٧٤) أيضاً، ص ٧٢.

(١٧٥) أيضاً، ص ٧٣.

للمتصل في ذاته لا بما هو جسم واقعي^(١٧٦).

والذى نريد أن نصل إليه في علاقـة الاتصال بالجسم، هو أن الاتصال مفهوم داخـلي في صلب تحديد الجسم إلى جانب الانقسام، وهذا نجد أن ابن رشد يربط بينها في تحديد هذا المفهوم، بقوله: «إن المتصـل هو المـقسم إلى أشيـاء تـقبل الانـقسام»^(١٧٧)، وهذا الانـقسام يكون إلى كل الأبعـاد. ولم يقل ابن رشد إلى جميع الأبعـاد، لأنـه يـميز بين مفهومـي الكل والـجـمـيع^(١٧٨). عند الإـشـارة إلى الانـقسام والـاتـصال للـجـسمـية، وإنـ كانت مـفـاهـيمـيـنـ الكلـ والـجـمـيعـ والنـامـ، إنـما تـعـملـ علىـ معـنىـ واحدـ بالـصـورـةـ والـشـكـلـ إـلاـ أنهاـ تـخـتـلـفـ منـ حيثـ المـضـمـونـ، وفيـ هـذـاـ يـقـولـ ابنـ رـشدـ: «إـنـهـ متـىـ كانـ المـوضـوعـ لـلـكـمـيـةـ المـفـصـلـةـ قـبـيلـ جـمـيعـ، وـمـقـىـ كـانـ لـلـكـمـيـةـ المـتـصـلـةـ قـبـيلـ كـلـ، وـمـقـىـ كـانـ المـوضـوعـ هـذـاـ المعـنىـ أوـ الـكـيـفـيـةـ أوـ الـمـقـولةـ كـانـ أـخـصـ بـاسـمـ النـامـ»^(١٧٩). ولـأنـ مـفـهـومـ التـيـامـ كـمـاـ لـاحـظـناـ منـ قـبـيلـ، ذـوـ أـهمـيـةـ فـيـ بـيـانـ طـبـيـعـةـ الجـسـمـ، نـجـدـ ابنـ رـشدـ يـؤـكـدـ قـيـمةـ هـذـاـ المـفـهـومـ لـتـوضـيـحـ معـنىـ الـاتـصالـ لـلـجـسـمـ، مـؤـكـداـ أنـ الجـسـمـ لـيـكـنـ الـاتـنقـالـ إـلـىـ جـنـسـ آخـرـ مـنـ الـكـمـيـاتـ كـمـاـ هـوـ حـالـ الـخـطـ وـالـسـطـحـ، الـلـذـيـ يـنـتـقـلـانـ إـلـىـ كـمـيـاتـ أـخـرىـ.

ومنـ كـلـ مـاـ تـقـدـمـ يـتـضـعـ أـنـ الـاتـصالـ مـفـهـومـ أـعـمـ، وـهـوـ جـنـسـ لـلـخـطـ وـالـسـطـحـ وـالـجـسـمـ. وـالـذـيـ أـرـادـهـ ابنـ رـشدـ مـنـ وـرـاءـ ذـلـكـ إـثـبـاتـ الـقـسـمـةـ الـلـاـنـهـائـيـةـ لـلـجـسـمـ لـإـثـبـاتـ عـالـمـ لـاـنـهـائـيـ، أـيـ أـنـ الـقـسـمـةـ وـلـوـ أـنـهـ لـاـنـهـائـيـةـ فـيـهـاـ تـوـجـدـ مـحـاطـةـ بـوـحـدـةـ نـهـائـيـةـ لـلـعـالـمـ»^(١٨٠). هـذـاـ مـنـ جـهـةـ، وـمـنـ جـهـةـ أـخـرىـ أـرـادـ ابنـ رـشدـ مـنـ القـوـلـ بـالـقـسـمـةـ الـلـاـنـهـائـيـةـ لـلـجـسـمـ، إـثـبـاتـ أـنـ عـالـمـ لـاـ بـدـاـيـةـ لـهـ وـكـذـلـكـ الزـمـانـ. وـعـلـىـ الرـغـمـ مـنـ ذـلـكـ فـيـنـاـ العـالـمـ عـنـدـ ابنـ رـشدـ مـتـنـاهـ بـتـاهـيـ الـجـسـمـ الطـبـيـعـيـ كـمـاـ أـتـيـتـاـ.

(١٧٦) انظر، محمد المصباحي، دلالات وإشكالات، ص ٥١.

(١٧٧) انظر، تلخيص السباع والعالم (العلوي)، ص ٧٤.

(١٧٨) الكل مصطلح فلسفـيـ يـعـلـمـ عـدـةـ معـانـىـ مـنـهـاـ الـذـيـ لـمـ يـدـهـبـ مـنـهـ جـزـءـ مـنـ الـأـجزـاءـ الـقـيـ باـلـإـضـافـةـ إـلـيـهـاـ يـقـالـ فـيـهـ إـنـهـ كـلـ لـأـنـ كـلـ إـنـماـ هـوـ كـلـ الـأـجزـاءـ، وـيـقـالـ كـلـ بـالـطـبـيـعـ وـيـعـنـىـ مـتـقـدـمـ إـذـاـ كـانـ الـمـحـيطـ وـالـمـحـاطـ بـهـ شـيـئـاـ وـاحـدـاـ. وـالـكـلـ يـقـالـ عـلـىـ التـصـلـ ذـيـ النـهـائـيـةـ، أـعـنـىـ النـحـازـةـ عـنـ غـيرـهـ. انـظـرـ، ابنـ رـشدـ تـقـسـيـرـ ماـ بـعـدـ الـطـبـيـعـ (بـوـيـجـ) الدـالـ، ص ٤٦٦٨ وـقارـنـ أـرـسطـوـطـالـيـسـ، مـاـ بـعـدـ الـطـبـيـعـ (ضـمـنـ التـقـسـيـرـ) الدـالـ، ص ٦٦٦.

(١٧٩) انـظـرـ تـلـخـيـصـ السـبـاعـ وـالـعـالـمـ (الـعـلـويـ)، ص ٧٥.

(١٨٠) انـظـرـ، المصـبـاحـيـ، دـلـالـاتـ وـإـشـكـالـاتـ، ص ٥٣.

الفصل الثاني

الهيولى

المبحث الأول: مفهوم الهيولى

المبحث الثاني: أحكام الهيولى

المبحث الثالث: لواحق الهيولى

المبحث الأول

مفهوم الهيولي

المقصد الأول - موقع الهيولي في العلوم الفلسفية وكيفية دراستها

تعرض ابن رشد لدراسة الهيولي وطبيعتها وأحكامها وعلاقتها بالصورة والعدم، وتحديد مفهوماتها في العلوم الفلسفية، ونجد ذلك بشكل جلي في مؤلفاته في العلم الطبيعي وفي كتاب ما بعد الطبيعة.

ويمكن تقسيم هذه الدراسة للهيولي وفق الشكل الآتي:

١- تُرست الهيولي عند ابن رشد في كتاب السباع الطبيعي، كونها أحد مبادئ الجسم الواقع في الحركة والتغير، وكونها هي مبدأ التغير والحركة، إلى جانب الصورة، إذ تعداد الأساس في صيغة حركة الجسم وتجوهره كثما يدرس إلى جانبها العدم^(١)، بعده مبدأ بالعرض.

ولذلك، نجد أن ابن رشد يخصص لدراسة الهيولي وأحكامها وعلاقتها بالصورة والعدم المقالتين الأولى والثانية من كتاب السباع الطبيعي، فضلاً عن دراستها في المقالات الأخرى، لأنها تتعلق بموضوع الحركة والمكان والزمان والتأني واللاتائي وإثبات المحرك الأقصى للموجودات، كما سنفصل بعد قليل. وابن رشد بذلك إنما يتبع ما أورده أرسطوطاليس^(٢)، في هذا الميدان.

وفي ضوء ذلك يرى ابن رشد أن العلم الطبيعي إنما يدرس ما يقع أو يشاهد بالحس والتجربة، ثم يطلب معرفة أسبابه ومعرفة أسبابه أعراضه اللاحقة له^(٣). وهذه الأسباب أربعة يتقدّم بها أي موجود طبيعي، وهي : المادي الهيولي والصوري والقاعلي والغائي^(٤).

ولهذا، ولأهمية السبب المادي الهيولي نجد أن ابن رشد يرى أن أول ما يبدأ به هذا العلم هو

(١) خصص هذا الفصل لدراسة الهيولي بحسب الترتيب الرشدي لها، وخصص الفصل الثالث من هذه الرسالة لدراسة الصورة، وخصص الفصل الرابع لدراسة العدم، لأن المادي للأمور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات وهو الماءة والصورة وواحد بالعرض وهو العدم، لأن شرط في حدوث الحادث، أعني أن يتقدّمه، فإذا وجد الحادث ارتفع العدم وإذا فسد وقع العدم. انظر عنايت التهافت (بويج) ص ١٤٥، وقارن السباع الطبيعي (المهد) ص ٨.

(٢) انظر الطبيعة (بدوي) ج ١، المقالة ١، ص ١ وما بعدها؛ وقارن علم الطبيعة (السيد) ص ٩٥ وما بعدها.

(٣) انظر السباع الطبيعي (المهد) ص ٤.

(٤) أيضاً، ص ٦؛ وقارن أرسطوطاليس، الطبيعة (بدوي) ج ١، ص ١، وراجع ما يقوله ابن السمح بشأن نص أرسطوطاليس، ص ٢ بالتفصيل.

دراسة مبادئ الجسم الطبيعي . وأول هذه المبادئ هي المادة الأولى^(٥) ، لأنها أشهر الأسباب ، وهي التي كانت مثار اهتمام الفلاسفة السابقين لأرسطو طاليس وهم الذين أعطوا أهمية الأولى^(٦) في أبحاثهم ودراساتهم وموافقهم من الطبيعة والكون ، وهم الذين سنتذكرون بالتفصيل عند دراسة طبيعة الهيولي وأحكامها وعلاقتها بالقوة والفعل^(٧) .

وقد سار ابن رشد وفق هذا المنهج في دراسته للهيولي في كتاب السباع الطبيعي ، وكان واعياً حدود هذه الدراسة . لأن دراسة المادة في العلم الطبيعي إنما تكون من أجل الصورة ، والنظر في الصورة إنما هو من حيث هي في مادة وغير مفارقة لها بالقول والوجود^(٨) .

أما دراسة الصورة المفارقة للهيولي فتكون ضمن علم أعلى من هذا العلم وهو علم ما بعد الطبيعية . وابن رشد بهذا إنما يريد أن يبين من خلال ما قدمه في دراسته للطبيعة ومكانتها في العلوم الفلسفية^(٩) ، أن الطبيعة هي الصورة ، لأن الهيولي إنما هي وجود بالقوة (إمكانية) ولا تخرج إلى الفعل إلا بالصورة . والذي وجوده بالقوة غير ما وجوده بالفعل ؛ فضلاً عن ذلك ، فإن العلم الطبيعي في دراسته للهيولي ضمن حدوده ، إنما ينظر في الأسباب الأخرى للشيء ، لأنه من حيث تظهر الهيولي والصورة يظهر الفاعل والغاية بوجه ما ، لا سيما الفاعل والغاية والصورة تظهر متوحدة بال النوع في الأشياء الطبيعية^(١٠) .

وبناءً على ذلك يتبين أن نقطة مهمة في دراسة الهيولي في هذا العلم مقارنة بالعلم الرياضي . ففي كلا العلينين تدرس الأجسام والسطوح والخطوط وال نقط ، إلا أن دراستها في العلم الرياضي تكون من

(٥) انظر ما سنتقوله بشأن تعريف المادة الأولى ومرادفاتها ، المقصد الثاني من هذا البحث.

(٦) انظر السباع الطبيعي (المتن) ص ٧ ؛ وقارن تفسير ما بعد الطبيعة (بوبيج) الألف الكبدي ، ص ٥٧ وما بعدها ؛ كذلك مقالة الزاي ، ص ٧٧٨ ، ص ١٠٥٠ حيث يشير ابن رشد بخصوص مهم إلى ذلك ، فيقول : «والهيولي معترض بها عند الجميع أنها جوهر ولكنهم مختلفون في أمرها» ، قارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عنان) ص ٦٢ ؛ نشرة المتن ، ص ٦٦ ، ابن باجة ، شرح السباع الطبيعي لأرسطو طاليس (ماجد فخرى) ص ١٧ ، حيث يقول ابن باجة «إنهم جميعاً كانوا يردون القول في الطبيعيات إلى المادة . وأجمع الكل منهم أنه لا يمكن أن يحدث موجود من غير موجود إطلاقاً» .

(٧) وهم الفلاسفة الطبيعيون والفيثاغوريون والذرريون وأنباذرقليس وأنكساغوراس ، انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوبيج) ، المقالتان الأولى والصغرى ، والزاي ، حيث التفصيلات .

(٨) انظر السباع الطبيعي ، ص ١٥ . وقارن ما سنتقوله عند ذكر موقعها في علم ما بعد الطبيعة ، نقطة (٣) .

(٩) راجع ما قلناه بالتفصيل في الفصل الأول ، المبحث الثاني ، تعريف الطبيعة .

(١٠) انظر السباع الطبيعي (المتن) ص ١٥ . وقارن ، ثهافت التهافت (بوبيج) ص ١٥٠ ، ص ٢١٦ ، حيث يقول ابن رشد : إن الفلاسفة يرون أن الأسباب أربعة ، الفاعل والمادة والصورة والغاية ، وإن الفاعل هو الذي يخرج غيره من القوة إلى الفعل ، ومن العدم إلى الوجود ، وإن هذا الإخراج ربما يكون عن روية و اختيار ، وربما كان بالطبع . ويرى ابن رشد ، أن الفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة ، الذي في الكائنات الفاسدات ليس يفعل الصورة ولا الهيولي وإنما يفعل من الهيولي والصورة والمركب منها جميعاً لأنه لو كان الفاعل يفعل الصورة في الهيولي لكان يفعلها في شيء من لاثيء . انظر ثهافت التهافت ، (بوبيج) ص ٢٤٠ ، وقارن المبحث الثالث ، لواحق الهيولي .

حيث هي مجرد عن المادة ومتفرقة لها^(١١). أما العلم الطبيعي، فينظر في هذه الأشياء من حيث هي في مادة، أي أن النظر في النقط والخطوط والسطح والأجسام تؤخذ على أنها نهایات أجسام متحركة هيلولانية^(١٢).

ومن هذا القول نفهم أن دراسة الهيولى في العلم الطبيعي إنما تقع ضمن حدود هذا العلم، فهي بيئة واسحة بالقول والوجود وغير مرهن عليها، إنما البرهنة تكون لعلم أعلى هو العلم الكلى (على ما سنتين لاحقاً)، وهذه الهيولى تتفاوت بحسب مراتبها وعلاقتها بالموجودات من حيثقرب والبعد من الصورة. ولهذا نجد أن ابن رشد يكرر القول مؤكداً أن «الهيولى والأمور المادية إنما وجدت من أجل الصورة، وذلك ظاهر عند التأمل، إذا كانت هي الغاية الأولى في الكون»^(١٣). ولو كانت المادة هي الغاية الأولى، لكان الأمور الطبيعية يسودها غياب المبدأ الفاعلي وظهور الاتفاق في الطبيعة^(١٤).

ويوضح ابن رشد نقطة غاية في الأهمية، ألا وهي أن وجود الهيولى والصورة والفاعل والغاية في العلم الطبيعي، إنما هي أمور تؤخذ على جهة التعليم وليس على جهة البرهان. وكما قلنا فإن دراسة العلم الطبيعي للهيولى لا يقتصر منها فقط على القرية دون أن يدرس البعيدة المشتركة، وذلك فيما يمكنه منها في هذا العلم، وهي المادة الأولى والمحرك الأقصى إذا كان أحد هذين هو السبب الأقصى في التحرير والآخر في التحرك والاتفاق^(١٥) (=المادة). بخلاف الصورة الأولى والغاية الأولى فإن موضوع دراستها وأحكامها والبرهنة عليها إنما مناط بعلم كي^(١٦).

وقول ابن رشد هذا إنما يريد به الرد على ابن سينا، الذي صرخ أن صاحب العلم الطبيعي هو الذي يتسلّم وجود المادة الأولى عن صاحب الفلسفة الأولى، بينما يريد ابن رشد أن دراسة الهيولى هي من ضرورات العلم الطبيعي، وهي من الأمور البينة بنفسها، والتي لا تحتاج إلى أن تتسلّم من علم آخر^(١٧). لكن إذا كان إثبات وجود المادة الأولى وكيفية وجودها والبرهنة على ذلك تكون من اختصاص علم آخر هو علم ما بعد الطبيعة، فإن ذلك ليس موضع خلاف بين ابن رشد وابن سينا، كما هو حال

(١١) يقول أبو يعرب المرزوقي، في كتابه إيمستولوجيا أرسطو، من ٣١٢ ما نصه: «إننا نجد أن الصورة الرياضية حالة في مادة مشكلة، وهذه المادة المفوعلة ليست محلدة بدقة في فلسفة أرسطو طاليس».

(١٢) انظر السياج الطبيعي (المهد) ص ١٥.

(١٣) أيضاً، ص ١٧.

(١٤) أيضاً، ص ١٧ - ١٨، وانظر ما قلناه بالتفصيل عن الاتفاق والبحث، الفصل الأول، البحث الثاني، تعريف الطبيعة.

(١٥) أيضاً، ص ١٨، وانظر التفصيلات في البحث الثالث، لواحق الهيولى، (الهيولى والقوة).

(١٦) أيضاً، ص ١٨، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٤٤ نشرة المهد، ص ٣.

(١٧) انظر السياج الطبيعي (المهد) ص ١٨، وقارن ابن سينا، الشفاء، السياج الطبيعي (سعيد زايد) ص ٨، ١٦، ١٨. العراقي، الفلسفة الطبيعية...، ص ٩٦. ويقول العراقي بهذا الصدد: «إن صاحب العلم الطبيعي يتسلّمها عن صاحب العلم الإلهي تسلّماً ويضعها كالمبادئ» المقررة التي لا تحتاج منه إلى إثبات، إذ إن إثباتها على صاحب العلم الإلهي». ويعتقد ابن رشد أن سبب غلط ابن سينا هنا إنما مرده إلى عدم فهم أقوال الإسكندر الأفروديسي في هذا المجال، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، من ١٤٣٥ وما بعدها، وستشير إلى رأي الإسكندر في حينه وموقف ابن رشد منه. ومن الجدير بالذكر أن أبي البركات البغدادي، يتابع رأي ابن سينا في هذه المسألة فيقول: «إن =

إثبات المحرك الأول الذي هومن اختصاص العلم الإلهي، وإن خصص له ابن رشد إحدى مقالاته في السباع الطبيعي وهي الثامنة. وبالتالي ينحل الإشكال الذي وقع فيه ابن سينا في هذه المسألة.

٢ - كما تدرس الهيولى وطبيعتها وأحكامها في كتاب الكون والفساد، الذي هو أحد الكتب الرئيسة في منظومة العلم الطبيعي ، ودراسة الهيولى في هذا الكتاب تتعلق بدراسة أنواع الحركة والتغير في الأشياء وال موجودات المادية . وللحركة والتغير هنا ثلاثة حالات هي : الكون والفساد^(١٨) ، والنمو والاخضيمحلال والاستحالة . فالكون والفساد شكل من أشكال الحركة يكون في الجوهر ، وإنه يكون من لا موجود إلى موجود ومن موجود إلى لاموجود (أي من عدم إلى صورة ومن صورة إلى عدم) . واللاموجود هنا عند ابن رشد لا يفهم منه العدم المطلق^(١٩) ، وإنما يفهم منه الهيولى التي هي القوة (الإمكان) والتي هي ليست بالفعل^(٢٠) . وعليه فلا يكون ثمة تغير أو حركة دون هيولى . هذا فيما يخص الجوهر ، أما في الاستحالة والنمو فلا يكون هناك ثمة استحالة أو نمو إن لم تكن هناك هيولى مشار إليها^(٢١) .

والاستحالة عند ابن رشد نوعان «استحالة في الجوهر وهي المسماة الكون والنفساد، واستحالة في الكيف وهي المسماة الكيفية. والسبب في ذلك كله طبيعة المادة الأولى وطبيعة خالفة الصور للأعراض لأن الموضوع في هذا التغير هي المادة الأولى ولكونها غير متغيرة من الصور وجب أن يكون الكون سرداً لأن كل كائن فهو كائن من فاسد وكل فاسد فهو فاسد إلى كائن»^(٢١). ومن هنا النص يفهم أن ابن رشد يرى أن المادة أزلية وأن الصور والأعراض هي التي تتراكم عليها وفق حركات قد أشرنا إليها.

= مبادئ العلوم الجزئية هي أشياء من الم موجودات، والموجود المطلق أعم منها، والعلم الجزئي الذي تحته يتسلم مبادئه من هذا العلم تسلماً غير مستوف النظر، لأن معرفة الأ شخص إنما تم و تكمل بمعرفة ما هو أعم». انظر المعتبر في الحكمة، ج ٣، ص ٤.

(١٨) يشأن معانٍ الكون والفساد، انظر تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ١٥١ وما يليها، وقارن الكون والفساد (المقدمة) ص ٢٤ وما يليها. وستشير إلى ذلك بالتفصيل لاحقاً، انظر حاشية (٤٨) من هذا الفصل.

^{١٩}) بشأن معانى العدم والعدم المطلق انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) من ٢٣، وقارن نشرة المهدى، ص ٢٥، وانظر التفصيلات لاحقاً في الفصل الرابع.

(٢٠) انظر الكون والفساد (المهدى) ص ٣.

(٢١) أيضاً، ص ٣، ويلاحظ هنا أن ابن رشد يوجه نقداً فلسفياً للفلاسفة اليونانيين السابقين لسيطرة، فالفلسفة الذين يصرحون بعبداً مادي واحد لا يفرقون بين الكون في الجوهر والاستحالة في الكيف. أما الفلاسفة الذين يرون (ديقريطس وجماعته) فلهم وإن فرقوا بين الكون والاستحالة وقالوا إن الكون يكون باجتماع الذرات والاستحالة في افراقها، إلا أن ما يميزهم عن أقرانهم من الفلسفة، أن الاستحالة عندهم شيء يظهر للحس وليس شيئاً حقيقياً، لأن الأسطقفات التي هي الأصل لم تكن تقبل الانفصال لأنها لو قبلت لكانت مركبة. انظر الكون والفساد، ص ٣، ٤، وقارن يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٦، ٣٨ وما بعدهما؛ وقارن التفصيلات في البحث الثالث.

(٢٢) انظر الكون والفساد (المند) ص ٤. ويشان معنى السرمد والذهب ومرادفاته، انظر د. حسام الالوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي، حيث يورد مراقب الفلسفة والمتكلمين واللغويين من ذلك.

وفضلاً عن ذلك يُفرق ابن رشد بين الاستحالة والنمو، فال الأولى تكون في الكيف، أما الثانية تكون في الكنم، والنمو إنما يتحرك في المكان بأجزائه ويضبط مكاناً أعظم مما كان فيه، أما الاستحالة فهي ليست كذلك، وتعد الصورة الموضوع الثابت في حركة النمو، أما موضوع حركة الاستحالة فهو الشيء المشار إليه من حيث هو ذو هيولى وصورة أي (الجسم)، أما موضوع الكون والفساد فهو المادة الأولى، ولذلك لا تعد المادة الأولى شيئاً بالفعل^(٢٣).

ويوضح ابن رشد ما المراد بأن الصورة تعد الموضوع الثابت في حركة النمو، فيقول إنه يجب علينا أن نلاحظ جملة أشياء في هذه الحركة بالأشياء الذاتية الموجودة للنامي، وهي:

أ - إن النامي إنما ينمو في جميع أجزائه وإن كل نقطة منه محسوسة تصير أعظمها، والعكس صحيح.

ب - إن النامي ينمو بورود شيء عليه من خارج وهو الغذاء.

ج - إن فيه شيئاً ثابتاً على حاله.

د - إن الذي يرد من خارج لا ينمو إلا بأن يستحبيل ويتغير إلى جوهر النامي.

فمثلاً الخبز لا ينمي حتى يتغير دمماً، والدم حتى يتغير في اللحم لحماً، وفي العظم عظاماً. وإذا كان هذا هكذا وكان النامي إنما ينمي في كل جزء منه وكان ليس يمكن في الذي يرد من خارج أن ينفذ في جميع أجزاء النامي، لأنه لا يمكن أن يدخل جسم جسماً بكليته، فلم يبق وجه تكون له هذه الحركة إلا بالاختلاط والامتزاج أولاً، كالحال في الماء الذي في القدح، فإنه متى وردد عليه نقطة غير محسوسة القدر يزيد الماء في جميع أجزائه حافظاً لشكل القدح وتغيرت هي إلى جوهر الماء، وإنما يزيد الماء في جميع أجزائه لا بآن الجزع الوارد من الخمر داخل جميع أجزاء الماء. فالماء إذاً مزيد في جميع أجزائه من جهة وغير مزيد في أخرى، أما من حيث هو فو شكل ما ففي جميع أجزاء الماء، وأما من حيث هو ذو كمية فإنما يزيد في جزء واحد فقط وهو الوارد، فلذلك يظهر أن النمو إنما يكون في الصورة لا في المادة^(٢٤). هذا من جهة ومن جهة أخرى يضيف ابن رشد فرقاً آخر لحركة النمو بزيادة حركة الكون والفساد، ذلك أن في حركة الأخير يكون هناك شيء مشار إليه لم يكن له وجود قبل إلا بالقوة، أما في حركة النمو، فإنما تحدث كمية (زيادة أو نقصان) في مشار إليه لم تتبدل صورته^(٢٥). ومثال ذلك: النار المحسوسة، فإذا أردنا أن ننمى جوهرها بأن نضع عليها حطباً، فإن مثال هذا لا يسمى كوناً إلى جملة النار بل تزيد في أجزائها (الكمية). وعليه يصح القول إن الشيء الثابت في النامي هو الصورة وإنه فيها ينمي الشيء لا في مادته، لأن المادة ليس يمكن فيها أن لا تنمو بجميع من حيث هي مادة، لأن التداخل بشكل كلي غير ممكن، بل إن النمو للشيء في جميع أجزائه من حيث هو ذو صورة والمادة متبدلة بأن تزيد عند النمو وتنقص عند الذبول والصورة ثابتة على حالها، كالحال في ظل الشخص الواقع على النهر. فكما أنه ثابت

(٢٣) الكون والفساد (المند) ص ٥. ويشان أزلي الماده، انظر التفصيلات لاحقاً.

(٢٤) أيضاً، ص ٥، ٦، ويلاحظ أن ابن رشد يسمى هذه العملية في حركة النمو الاختلاط، لأن الاختلاط عنده لا يكون بتجاوز الأجزاء الصغار بعضها البعض، وإنما الاختلاط إنما يكون للأجسام الرطبة السريعة الاتصال.

(٢٥) أيضاً، ص ٧.

في نفسه وتبدل أجزاء النهر التي قام عليها القلل، كذلك الحال في صورة النامي مع ما يرد عليه ما مادة، مع ملاحظة أن هذا ليس ممكناً في جميع أجزاء المادة، ولا كذلك يمكن أن يكون في الصورة الميولانية أن تفارق في بعض أجزائها^(٢٦).

وما تقدم يتضح أن دراسة الميولي في كتاب الكون والفساد، إنما هي دراسة للمادة الواقعه في الحركة والغير، وهي بهذا تكون مكملاً لما قام به ابن رشد في دراستها في المقام الطبيعي.

٣ - وفضلاً عن دراسة الميولي في العلم الطبيعي، فإنها تدرس كذلك وبالتفصيل في علم ما بعد الطبيعة. ومن الجدير بالذكر، أنها لا نجد مقالة من مقالات هذا العلم سواء التفسير منه أم التلخيص، إلا ويتناول ابن رشد بالإشارة والدرس والتقد والتحليل والتركيب، مفهوم الميولي والصورة والعدم وأحكامها، وإن خص في بعض مقالاته دراسة الميولي أو الصورة بالتفصيل^(٢٧).

وفي معرض دراسته للميولي في هذا العلم، بين ابن رشد أن هذه الدراسة إنما هي تتجه اتجاهها خلافاً عنها في العلم الطبيعي. ففي العلم الطبيعي تقود دراسة الميولي إلى معرفة المادة الأولى والصورة الطبيعية والمحرك الأول. بينما البحث في الميولي في هذا العلم يقود إلى معرفة الصورة الأولى لجميع الموجودات والغاية الأخيرة^(٢٨). وإذا ما أردنا أن نوضح رأي ابن رشد هذا، نقول إن الفحص عن الميولي والصورة في العلم الطبيعي، هو فحص عن مبادئ موجود طبيعي متحرك ساكن، أي واقع في الحركة والتغير، أما بحثها في علم ما بعد الطبيعية، فإنه يأخذ وجهاً آخر، إلا وهي البحث عن مبادئ الجوهر الجسياني. ويعني آخر إن البحث في العلم الطبيعي بين أن دراسة المادة الأولى هي من حيث هي مادة فقط، لا من حيث هي جوهر، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الصورة، أي دراستها من حيث هي صورة طبيعية فقط، لا من حيث هي الصورة الأولى لجميع الأشياء المحسوسة، ولا من حيث هي جوهر.

وفضلاً عن ذلك، فإن هذه الدراسة للميولي في هذا العلم إنما تقوم أيضاً على نقد الآراء الفلسفية المخالفة لما ذهب إليه ابن رشد وأرسطوطاليس، مثل نظرية الجزء الذي لا يتجزأ وما يتفرع

(٢٦) أيضاً، ص ٧. وبشأن معنى التداخل الذي هو يلاقى الآخر بكليته حق يمكنها مكان واحد، انظر ابن سينا، رسالة الحدود (الأعسم) ص ٢٥٩؛ وقارن، أدلة نفي الخلاء عند الفلسفه في كتابنا، نظرية المكان، الفصل الرابع.

(٢٧) انظر، تفسير ما بعد الطبيعة (بوج) المقالات الأربع الكبرى، الدال، الماء، الزاي، الباء، الطاء، الياء، اللام، وفيها درس ابن رشد بالتفصيل موضوع الميولي وأحكامها وعلاقتها بالصورة والعدم. وقارن، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان)، المقالات الأولى والثانية والثالثة، كذلك نشرة الهند. صحيح أن ابن رشد قد فسر ميتافيزيقاً أرسطوطاليس، إلا أنه قد ضمنها نقد الفلسفه المعاصرة لآرسطوطاليس ولا سيما الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس والرواقية وأبن سينا والمتكلمين بكل شعورهم واتجاهاتهم، بينما الأخطاء التي وقعت فيها بأدلة فلسفية ذات بعد عقلاني.

(٢٨) انظر، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الراي، ص ٧٦٠، كذلك مقالة الباء، ص ١٩٠، ويقول ابن رشد في هذه المقالة إن هذين السينين أعني الصورة والغاية قد فضلاً على السينين المادي والمحرك، ولهذا فضل علم ما بعد الطبيعة على العلم الطبيعي في فلسفته، لأن ابن رشد يدعى النظر في السبب الثاني والسبب الصوري هو الحكم بالحقيقة، انظر مقالة الباء من التفسير، ص ١٩٤.

عنها من مشكلات فلسفية أخرى. ولذلك لا نجد أن العلم الطبيعي ينظر في الأشياء من حيث هي جواهر، وإن كان التداخل قائماً بين العلمين في دراستهما للهادئة الأولى، إلا أن دراسة العلم الطبيعي لها هي من حيث كونها مبدأ للتغير والحركة، بينما يدرسها علم ما بعد الطبيعة من حيث كونها جوهرًا بالقوة^(٢٩).

وتجدر بالذكر، أن التداخل في دراسة الهيولى بين هذين العلمين إنما هو تداخل يقصد منه ليس الخلاف في دراستها من حيث الوجود، بل من حيث الجهة فقط، لأن لكل من هذين العلمين مبادئه الرئيسية التي يتحرّك ضمن حدودها، كما أشرنا من قبل، وبهذا يقول ابن رشد: «إن الفلسفة الطبيعية لا تفحص عن الجوهر بما هو جوهر وإنما تفحص عن الجوهر بما هو محسوس»^(٣٠)، وهي بهذا (أي الفلسفة الطبيعية) تعطي المجال للميتافيزيقا لأن تبحث عن الجوهر بطلاق كونه جوهرًا قائماً بنفسه^(٣١)، لأن دراسة الموجود في علم ما بعد الطبيعة إنما ينظر إليه من عدة جهات، فمرة على أنه جوهر وعرض، وأخرى على أنه بالفعل وبالقوة، وتارة على أنه واحد أو كثير^(٣٢)، أو يمكن حقيقي وواجب ضروري^(٣٣)، أو غير ذلك.

(٢٩) أيضاً، مقالة الزاي، ص ٧٧٩ - ٧٨٠؛ مقالة اللام، ص ١٤٠٧.

(٣٠) أيضاً، مقالة الزاي، ص ٩٣٥؛ وقارن اللام، ص ١٤٠٧.

(٣١) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٠٣٠.

(٣٢) إن تقسيم الدراسة بشأن الموجود إلى هذه الأقسام، قد يخصّص له ابن رشد المقالات: الماء والزاي والخاء والطاء والباء واللام من التفسير، فضلاً عن مقالات تلخيص ما بعد الطبيعة، فمقالة الماء من التفسير خصّصت لدراسة الموية وأنواعها، أما مقالتنا الزاي والخاء، فقد خصّصتا لدراسة الموجود من حيث هو ينقسم إلى جوهر وعرض؛ أما مقالة الطاء، فإنها خصّصت لدراسة الموجود من حيث هو واحد أو كثير؛ وبمقالة اللام تدرس الموجود المفارق بطلاق. وهذا التقسيم في دراسة الموجود إنما هو في الأصل قد ورد عند أرسطوطاليس في ما بعد الطبيعة، ونجد تفصيلات أخرى عند ابن سينا، انظر عيون الحكمة (يدوي) ص ٤٧ وما بعدها؛ وكذلك الغزالى، مقاصد الفلسفة (دنيا)، ص ١٢٣ فما بعدها. وتجدر بالذكر هنا، أن الغزالى يقسم دراسة الموجود إلى ثانية أقسام هي: جوهر وعرض، كلي وجزئي، واحد وكثير، متقدم ومتاخر، سبب ومسبب، متنه وغير متنه، قوة و فعل، واجب ومحض.

(٣٣) انظر ابن رشد، ثالث التهافت (بويع) ص ٤١٨. ويلاحظ هنا، أن ذكر ابن رشد لمفهوم المكن الحقيقي والواجب الضروري في قسمته للموجود إنما يزيد به الرد على ابن سينا في تقسيمه الواجب إلى واجب بذاته، وواجب بغيره ويمكن بذاته إلا أنه (أي ابن سينا) قد سلك مسلكاً مختلفاً في هذه القسمة بحسب رأي ابن رشد، لأن قوله إن واجب الوجود ما ليس له علة وأن ممكن الوجود ما له علة لم تكن قسمة معترضاً بها، لأن خصّه (أياً كان) سيقول إن كل موجود لا علة له وهذا بخلاف مفهوم المكن. أما ابن رشد فيصرح أنه إذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروري ومن المكن الممكن الحقيقي، أفضى الأمر ولا بد إلى موجود لا علة له، وهو أن يقال: إن كل موجود فيما يكون ممكناً أو ضرورياً، فإن كان ممكناً فله علة، فإن كانت تلك العلة في طبيعة المكن لتسلسل الأمر فيقطع بعلة ضرورية. ثم يسأل في تلك العلة الضرورية إذا جوز أيضاً، أن من الضروري ما له علة وما ليس له علة، فإن وضحت العلة من طبيعة الضروري الذي له علة لزم التسلسل وانتهى الأمر إلى علة ضرورية ليس لها علة. وبهذا تكون القسمة للموجود إلى واجب ضروري ويمكن حقيقي وهي القسمة المعروفة للموجود. أما تقسيم ابن سينا هذا للموجود قمعروف ومتداول في كتبه، انظر النجاة، الإشارات والتبيهات، عيون الحكمة وغيرها

ولاجل توضيع طبيعة دراسة الميولى بين العلمين من جهة كيفية البرهنة عليها يقول ابن رشد، إن دراسة مبادئ الجسم الطبيعي إنما هي من اختصاص العلم الطبيعي ، لأنه هو العلم الذي يدرس الموجود الواقع في الحركة والتغير. أما البرهنة على هذه المبادئ وكيفية ذلك، هل هي من اختصاص علم آخر غير العلم الطبيعي ، أعلى منه أم ماذا؟ هنا يجيب ابن رشد إن هذا القول قد أثار نقاشاً واسعاً بينه وبين كل من الإسكندر الأفروديسي وابن سينا (مع ملاحظة، أنها قد أشرنا إلى رأي ابن سينا في حينه) والآن نتناول رأي الإسكندر الأفروديسي^(٣٤) بالتفصيل ، مع بيان نقد ابن رشد له في هذه النقطة بالذات .

يتلخص رأي الإسكندر في دراسته لمبادئ الجسم وكيفية البرهنة عليها، بقوله: إن صاحب العلم الطبيعي إنما ينظر في الجوهر المتحرك ، وهو الذي يتسلم مبادئه من صاحب العلم الإلهي ، وإن صاحب العلم الإلهي هو الذي يتكلل بيان هذه المبادئ .

ويرى ابن رشد، أن رأي الإسكندر هذا، إنأخذ على ظاهره فهو غير صحيح لأن صاحب العلم الطبيعي هو الذي ينظر في الجوهر المتحرك ، ونظره فيه بأن يطلب مبادئه ، ويسير في ذلك سيراً تصاعدياً من الأمور المتأخرة فيه إلى المتقدمة^(٣٥) ، كما أوضحنا في حينه عند بيان تعريف الطبيعة .

وابن رشد يبين بالتفصيل بما أريد من هذا القول، فيصرح أن صاحب العلم الطبيعي هو الذي يعطي أسباب الجوهر المتحرك المادي والسبب المحرك ، وأما السبب الصوري والسبب الغائي فليس يقلد على ذلك. مع ملاحظة أن صاحب العلم الإلهي يبين ما هو السبب للجوهر المتحرك الذي هو بهذه الصفة ، ويقصد ابن رشد به السبب الصوري والسبب الغائي ، وذلك عن طريق معرفة أن المبدأ المحرك هو المبدأ للجوهر المحسوس على طريق الصورة وطريق الغائية.. فمن هذه الجهة يطلب صاحب هذا العلم أسطقسات الجوهر المحسوس وهي التي توجد للموجود بما هو موجود ، وعليه يكون الموجود غير الهيولي هو جوهر مقتدم على الجوهر المحسوس ومبدأ له ، على أنه صورة وغاية.

وبهذا الشكل يفهم الكيفية التي يدرس فيها صاحب العلم الإلهي المادة والصورة الخاصة بالوجود الطبيعي ، ذلك أن السبب المحرك والمادي هما من اختصاص العلم الطبيعي - كما أوضحنا سابقاً - ولهذا حينما يبحثها ابن رشد في علم ما بعد الطبيعة ، بحثها لكن من جهة أخرى أي جهة بيان السبب الصوري والغائي وقدمها بالدراسة على هذين السبيلين^(٣٦) ، (كما هو الحال في مقالتي الزي والحادي من ما بعد الطبيعة).

ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد ينبع إلى مسألة التداخل الخاصل في دراسة الميولى والصورة بين هذين العلمين ، ويفهمها على أن العلم الميتافيزيقي يدرس الميولى والصورة ليس لأنها من جملة اختصاصه بقدر ما هما من اختصاص العلم الطبيعي . ولكن لتقارب هذه الدراسة في العلمين ،

(٣٤) راجع ما قلناه في حاشية رقم (١٧) بالتفصيل.

(٣٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوج) اللام ، ص ١٤٢٩ ، ١٤٣٣ ، من ١٤٣٣ .

(٣٦) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوج) اللام ، ص ١٤٣٣ - ١٤٣٤ .

وضرورة استعمال أحدهما مبدأً في الآخر، اضطر صاحب علم ما بعد الطبيعة إلى دراستها بصيغة أعم وأكثر كمية وشمولية مما هي في العلم الطبيعي، مثل ما نقول: هل إن مبادئ الجوهر هي بأعيانها مبادئ سائر المقولات أم مبادئ الجوهر غيرها؟ وهل إن الصورة هي جوهر أم لا؟ وكذلك القول عن الكل والجزئي.

وبهذا الذي تقدم، يظهر أن العلمين متاخمان ومتقاربان جدًا، مع الإشارة إلى أن علم ما بعد الطبيعة يستعمل غالباً مقدمات أعم من المقدمات التي تستعمل في العلم الطبيعي لكن لا من حيث هو جوهر متحرك، بل من حيث هو جوهر باطلاق^(٣٧).

وعليه فإن رأي الإسكندر إذا فهم بهذه الكيفية فهو صحيح، أما قوله (أي الإسكندر) إن البرهان على مبادئ الموجودات إنما هو من حق الفيلسوف الأول، وأن هذه المبادئ التي يستعملها العلم الطبيعي من حيث لا يثبتها لكن يضعها وضعاً، فإنما يعني به السبب الصوري والغائي لا المادي ولا المحرك. وأما قوله (أي الإسكندر) إن المبادئ الأخرى فللعلم الطبيعي أن يبين فقط ماهيتها، أي مبدأها الميولي والمحرك الأول^(٣٨).

وبهذا ينحل الإشكال الكبير الذي وقع فيه ابن سينا، والذي استند إلى رأي الإسكندر^(٣٩)، في بيان دراسة مبادئ الجسم بين العلمين الطبيعي والمتأفزيقي. في هذه المسألة (المشكلة) التي جعلت ابن رشد يتم بها كثيراً ويعطيها أهمية قصوى في فلسفته لإزالة سوء الفهم الذي قاد إلى نتائج فلسفية أدت إلى تكوين أحکام خاطئة عن مسألة استقلال العلم الطبيعي عن علم ما بعد الطبيعة في دراسة موضوعاته الخاصة به، وهذا ينبغي أن يفهم أن مبادئ العلمين مختلفة بالجهة فقط لا بالوجود^(٤٠)، وهذا ما سيتبين عند تعريف الميولي.

(٣٧) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٣٤.

(٣٨) أيضاً، ص ١٤٣٥.

(٣٩) يقول ابن رشد بهذا الصدد، كان الإسكندر في ذلك مشكلأً جداً إلا أن يفصل هذا التفصيل، والإشكال الذي وقع فيه هو الذي غلط ابن سينا، وكان يجب على الإسكندر إن كان أراد هذا المعنى - أي الذي وضحة وفسره ابن رشد - وهو الذي يظن ببرتبته في الحكمة، أن يفصل هذا القول ولا يجمله، ولذلك نجد ثامسطيوس لم يتعرض في مقالته لشيء من هذا المعنى مع حرصه على تلخيص كلام الإسكندر من تفسيره لكتاب أرسطوطاليس. انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بريج) اللام، ص ١٤٣٦، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عشان) ص ٤١؛ نشرة المند، ص ٤٤. ويشأن رأي ثامسطيوس، انظر شرحه مقالة اللام لأرسطوطاليس (ضمن أرسطو عند العرب)، بدوي، ص ١٢ وما بعدها). ومن الجدير بالذكر أن آيا علي بن السمح في شرحه على طبيعات أرسطوطاليس، يذهب إلى ما ذهب إليه ابن سينا فيما بعد، وقوله، أي ابن السمح، أن كلامه (أي أرسطوطاليس) في الأسباب هو كلامه في الميولي والصورة، وكلامه فيما يظن أنه سبب هو كلامه في العدم، وليس بتكلم في هذه الأشياء ليبين وجودها، لأن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الأمور، وإنما تبينها صناعة الفلسفة الأولى، انظر الطبيعة (بدوي) ج ١، ص ٢.

(٤٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بريج) اللام، ص ١٤٣٦؛ وقارن، تلخيص ما بعد الطبيعة (عشان) ص ٤١؛ نشرة المند، ص ٤٤؛ وراجع ما قلناه في الفصل الأول، البحث الأول.

المقصد الثاني - تعریف الهیولی^(٤١)

درس ابن رشد تعریف الهیولی بالتفصیل وحدّد هذا المفهوم، فضلاً عن تحديد مرادفاته التي تذکر له مثل الأسطقس والعنصر والموضع والقابل والمادة. ذلك لأنّ الهیولی عنده ليست من المواتئة أسماؤها ولا من المشتركة كذلك، بل من التي تقال بتناسب^(٤٢).

ومن الجدير بالذكر، أن ابن رشد يبحث تحديد الهیولی أيضاً، عند ذكره مفاهيم أخرى مثل الجوهر والمبدأ والعلة والجزء والقوة وغيرها^(٤٣).

ونجد تحديداً للهیولی عند ابن رشد عند ذكره لجوهريتها والأدلة والبراهين الفلسفية المنطقية التي

(٤١) الهیولی *Hyle* لفظ يوناني معناه الأصل والمادة، وهو معرب عنه، انظر البرجاني، التعریفات، ص ١٤١؛ وقارن جیل صلیبا، المعجم الفلسفی، ج ٢، ص ٥٣٦؛ يوسف کرم، المعجم الفلسفی، ص ٢٤٨، إبراهیم مدکور، المعجم الفلسفی، ص ٢٠٨؛ ٢٠٨، Art Matter, by Keith Campbell, Lon-Ency of Philosophy, V. 5, p. 214.

don 1967. ویری جان فال، أن لفظة هیولی ليست واضحة بما فيه الكفاية، ولماذا يقول لست على يقين تام ما تعنيه هذه الكلمة عند اليونان، انظر طریق الفیلسوف، ص ١٢٥. ومن الجدير بالذكر أن مذهب أرسطوطالیس في الهیولی والصورة يطلق عليه المذهب الهیلومورفی *Hylomorphism* انظر يوسف کرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ط ٣، القاهرة (د. ت) ص ١٧؛ وقارن جیل صلیبا، المعجم الفلسفی، ج ٢، ص ٥٣٥؛ ومیلو تعنی الهیولی و (مورفة) تعنی الصورة.

(٤٢) يقصد بالمتواطئ: هو الشيء الذي يكون له الاسم واحداً بعينه ومشتركاً والخذ المعنى جوهره بحسب دلالته ذلك الاسم أيضاً واحد بعينه، ومثال ذلك اسم الحيوان، المقول على الإنسان وعلى الفرس، فإن اسم الحيوان عام لها ويدل منها على جوهر واحد، وهو قوله جسم متغلب حساس الذي هو جوهر الحيوان. انظر ابن رشد، تلخيص المقولات، ص ٧٨؛ وقارن البرجاني، التعریفات، ص ١١٢. أما المتراوف فهو ما كان معناه واحداً وأسماؤه كثيرة، وهو ضد المشترک، والمشترک ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير كالعنين لاشراكه بين المعان، والشبة هي إيقاع التعلق بين شيئاً، انظر البرجاني، التعریفات، ص ١١٢، ١١٩، ١٣٢؛ وقارن جیل صلیبا، المعجم الفلسفی، ج ٢، ص ٣٣٤، ٣٧٦، ٤٦٤.

(٤٣) يضع ابن رشد مرادفات أخرى للهیولی، مثل الشرط والمحل، انظر ثيافت التهافت (بیروت) ص ٥٤١، ولا يحدد معنی الشرط، ولكن المحل هو مرادف لمفهوم القابل، وهو مصطلح ذكر من قبل عند أفلاطون، ويعنی به المادة، أو المكان أو الهیولی، أو الخاصية أو الأم أو (الطبیة)، انظر طیاوس، تحقيق الپیر ریغو، ترجمة أوگسطین بریاراء، دمشق ١٩٦٨؛ وتبعاً لوقف أفلاطون، جالینوس، جوامع كتاب طیاوس في العلم الطبيعی، ترجمة إسحق بن حنین (ضمن كتاب أفلاطون في الإسلام) تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط ٢، بيروت ١٩٨٠، ص ١٩٨. ويدکر فلوطرخس في كتابه الآراء الطبيعیة، ص ١١٥، أن أرسطوطالیس يذكر هذه المرادفات للهیولی، ومن ضمنها «الطبیة»، إلا أن هذا المصطلح لا يظهر عند ابن رشد (أي الطبیة)، والطبیة لفظة عربیة قديمة تستعمل بمعنی الخلقة والجلبة، أي فلان من الخلقة الأولى أو الطبیة الأولى، انظر مادة طبیة، ابن منظور، لسان العرب، مع ١٣، بيروت ١٩٥٦، ص ٢٧٠. أما من ناحية الاصطلاح الفلسفی، فإنها تستعمل كما قلنا مرادفاً للهیولی، انظر الکندي، رسالة الحدود (الأعسم) ضمن المصطلح، ص ١٩١؛ التوحیدی، المقايسات، مقابسة ٦٨، ص ٢٨٥؛ العامری (ضمن المقايسات) مقابسة ٩١، ص ٣٧١؛ ابن حزم، الفصل في الملل، ج ٥، ص ٧٠؛ الیاقلاني، التمهید، رتشد مکارئی، بيروت ١٩٥٧، ص ٣٣، ٩١؛ ابن سینا، الشفاء، السیاغ الطبیعی، ص ١٥؛ أبو البرکات البغدادی، المعتبر في الحکمة، ج ٢، ص ٤١٤؛ ابن طفیل، حی بن یقطان، ص ٤١٦٢؛ غفر الدین الرازی، المباحث الشرقیة، ج ١، ص ٥٢٢. ولا نجد ذکراً لمصطلح الطبیة عند الغزالی، انظر رسالة المخلود ضمن =

يقدمها لذلك، فيقول هي «الشيء» الموجود بذاته من غير أن يكون كيف ولا كم ولا غير ذلك من سائر مويات المقولات^(٤٤).

ويفهم من هذا التحديد للهيوبي، أنها تقال على مراتب وأنواع، فمنها الهيوبي الأولى أو المطلقة، وهي الهيوبي غير المضورة^(٤٥)، والتي هي المادة الأولى وطبيعتها أنها لا توجد إلا بالصورة لأنها لو وجدت بغير صورة، لكان ما لا يوجد موجوداً^(٤٦) (أي أنها أقرب إلى العدم بالعرض).

والهيوبي بالقوة دائمة، وتعد القوة ظللاً لها. ويوضح ابن رشد ذلك بشكل جلي، فيصرح أن المادة الأولى تعد الموضع الأقصى لجميع الكائنات الفاسدات وأنها ليس فيها شيء من الفعل أصلاً ولا لها صورة شخصها، وأنها بالقوة والإمكان لجميع الصور وأنها لا تتعرى من صورة أصلاً لأنها لو عررت من

= المصطلح (الأعم) ولا عند الجرجاني، انظر التعريفات. ويشير س. بينس إشارة هامة حول ذكر مصطلح الطيبة في الفلسفة اليهودية، وأنه ذكر مراراً للهيوبي. انظر مذهب الثرة، ص ٤٠ حاشية رقم (٢). أما مصطلح الشرط فيحده الجرجاني، ص ٧٣، أنه في اللغة عبارة عن العلاقة وفي المصطلح عبارة عن تعلق شيء بشيء بحيث إذا وجد الأول وجد الثاني، وقيل الشرط ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً عن ماهيته، ولا يكون مؤثراً في وجوده.

(٤٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بورج)، الزاي، ص ٧٧٦، والشيء يحمله ابن رشد، على أنه معنى متصور في النفس سواء كان خارج النفس كذلك أو لم يكن، وهو سارف للفظ الموجود، انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عشان) ص ١٦؛ وقارن نشرة الهند ص ١٧. ولفظ موجود يقال على أنحاء، منها يقال على ماهية كل ما له ماهية وذات خارج النفس، سواء تصورت تلك الذات أو لم تصور، وتطلق لفظة هوية بالترادف مع لفظة الموجود إلا أنها ليست تطلق على الصادق، وهي من الألفاظ المترولة، قارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عشان) ص ٨، ١١؛ نشرة الهند، ص ١١. وللمزيد بشأن تحديد مفهوم الهيوبي عند الفلاسفة، انظر الكندي، رسالة الحدود (الأعم) ضمن المصطلح، ص ١٩١؛ وقارن، د. حسام الألوسي، الكندي، ص ١٦٢ وما بعدها؛ الفارابي، آراء أهل المذهبية الفلسفية، قدم له أبíر نصري نادر، بيروت ١٩٧٣، ص ٦٤؛ التوجيحي، المفاسدات، ص ٣٧١؛ أخوان الصفرا، الرسائل، (الزركلي)، ج ٢، ص ٤؛ ابن سينا، رسالة الحدود، (الأعم)، ضمن المصطلح، ص ٢٤٤؛ الغزالى، رسالة الحدود (الأعم)، ص ٢٩١؛ الأمدي، المين من ألفاظ الحكماء، (الأعم)، ص ٣٧٠؛ ابن باجة، شرح السباع الطبيعي، (ماجد فخرى)، ص ٢٠.

(٤٥) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عشان) ص ٤٣٠؛ وقارن نشرة الهند، ص ٣٢. ويشير هنا ابن باجة، شرح السباع الطبيعي، (ماجد فخرى)، ص ٢٠، إلى أن المادة الأولى لا مادة لها وظاهرًا أنها غير كائنة ولا فاسدة، والعدم يلزمها ولكنه ليس عدم واحد بل اعدام متبادلة، وليس صورتها الإمكان، لأن إمكانًا إمكانًا يتعاقب عليها كما يتعاقب عليها الأعدام. وهذا المعنى نجله عند ابن رشد، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الكبيرة، ص ٤٥٦؛ وقارن السباع الطبيعي (الهند) ص ١٠ وما بعدها. وستشير إلى صيغة هذه المادة لاحقًا، انظر البحث الثاني. ومن الجدير بالذكر أن الفيلسوف أبا بكر الرازى، لا يرى ما يراه ابن رشد بشأن الهيوبي تبعًا لأرسطوطاليس حيث يرى الرازى أن الهيوبي المطلقة توجد بالفعل لا بالقدرة وهي لا تقبل الطابع إلا بعد أن تتصور، وهو بهذا أقرب إلى رأى أفلاطون، انظر بينس، مذهب الثرة...، ص ٤٢.

(٤٦) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عشان) ص ٨٨، وقارن نشرة الهند، ص ٩٠، وانظر التفصيلات بشأن العدم لاحقًا. ومفهوم المادة الأولى عند ابن رشد لا تبدو كونها إلا مفهوم القوة المطلقة بمعناها الأرسطوطاليسى. ويدرك أن الفيلسوف اليوناني أفلوطين (ت ٢٧٠ م) قد رأى بشأن الهيوبي غير ما ذهب إليه ابن رشد وأرسطوطاليس من قبل، فيقول: وإذا قلنا عن هذه المادة إنها كائنة بالقدرة مستعدة لأن يصير بالفعل كائنة عند اتحاده بالصورة، لا تكون قد عينا إلا أنها شبيه بالفعل وكذبة بالفعل. وهذا يرى أفلوطين، أن المادة لا وجود حقيقي لها ولا حجم في عالم =

الصور لكان ما لا يوجد موجوداً، وأن الإمكان والقدرة ليسا في جوهرها بل هي موضوعة لها، لأن القدرة والإمكان مما يحتاجان إلى موضوع، فالقدرة تُقال على الممكول بالإضافة^(٤٧).

أما الهيولى الخاصة أو القريبة وهي التي يسمى بها ابن رشد بالهيولى المصور، فإنها تنقسم إلى قسمين، الأول: هيولى الأجسام المركبة من الأسطحات الأربعية، وهذه الهيولى لا تفسد الصورة التي فيها كل الفساد^(٤٨) عند حلول الصور الأخرى بل ترجمد فيها صور الهيولى بتحو متوسط. أما القسم الثاني، فهو الهيولى التي تبقى فيها الصورة عند ورود الصورة الثانية عليها، كالاستعداد الذي يوجد في بعض الأجسام التشابهة الأجزاء لقبول النفس. وهذه أحسن باسم الموضوع^(٤٩).

الزمان، بل هي الالاوجود، والالاوجود هنا يشبه الالاوجود الذي صرخ به بارمنيدس، بمعنى العدم. وأيضاً يقول أفلوطين إن الميولي لامتناعية ولا محدودة اعتقاداً على فكرة الحلول الإلهي والوحدة الكونية، وهو بذلك قد أبطل الكيان الحقيقي للميولي. انظر غسان خالد، أفلوطين رائد الوحدانية، ط ١، بيروت ١٩٨٣، ص ١٥٨ وما بعدها. أما ابن رشد فيرى أن الالاوجود الحقيقي هو الالامحسوس وليس العدم مطلقاً، انظر كريم متى، الفلسفة اليونانية، ص ١٩٥ وما بعدها.

(٤٧) انظر السياج الطبيعي، ص ٩. ويشار إلى مفهوم القوة، انظر المبحث الثالث من هذا الفصل، وقارن، زبيب الحضري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص ٢٣٦.

(٤٨) يضم ابن رشد تحديدات لكل من الكائن وغير الكائن والفاقد وغير الفاقد، فالكائن يقال على الأشياء التي لم تكن موجودة أولاً ثم وجدت سواء كان وجودها بغير استحالة ولا وجود أسباب الكون مثل حدوث الحسن وبهائية الحركة أو كان حدوثها عن طريق الكون وسببه مثل حدوث البيت والمحاط. أما غير الكائن فعند ابن رشد يقال على ثلاثة معان، منها ما يقال على الشيء الذي وجوده وكونه بغير طريق الكون، والاستحالة، وهذه هي جميع الأشياء الحادثة في غير زمان، مثل حدوث الحسن بالفعل وبهائية الحركات، ويقال أيضاً على الأشياء التي لم تكن بعد إلا أنها ممكن أن تكون وكونها، إذا وجدت بغير طريق الكون وهذه هي جميع الأشياء الكائنة بالفترة مثل إدارة سور على ألف ميل، ويقال أخيراً على الأشياء التي هي غير كائنة ولا فيها إمكان أن تكون مثل قولنا: إن قطر المريخ مشارك لضلعه. ويقال «الفاقد» أيضاً على ثلاثة معان: أحدهما يقال على الأشياء التي كانت أولاً موجودة ثم هي آخرة غير موجودة مثل احتراق خشبة أو فساد حسن، ويقال ثانياً على الأشياء التي يمكن فيها الا توجّد، ليس بسبب بطلان وعدم بدخل، بل بسبب حالة من الأحوال، مثل النهر الذي يغير جريانه. راسم الفاقد هنا يقال باستعارة، ولذلك قيل فيه إنه غير مألف، والمعنى الثالث، يقال على الأشياء السهلة الفساد، متزلة لحبب النار وزهرة النبات. أما غير الفاقد فيقال على أربعة معان، أولها الشيء الذي هو حيناً موجود وحينياً غير موجود إلا أن فساده بغير أسباب الفساد، مثل فساد الحسن وبهائية الحركة، وثانيها يقال على الشيء الذي هو موجود بالفعل ويمكن أن ي عدم أخيراً في المستقبل وهذا ربما كان عدمه يسبب من أسباب الفساد وربما لم يكن، وثالثها يقال على الموجود بالفعل وليس فيه قوة على الفساد، ولا ي عدم مستقبلاً، ورابعها يقال على العسير الفساد مثل حجر الطران. انظر، تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ١٥١، وقارن السماء والعلم (المهند) ص ٣١ وما بعدها، وانظر التفصيات عند أرسطوطاليس، الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة ١٩٢٢، ص ١٢٨ وما بعدها، كذلك الإسكندر الأفروديسي، مقالة في المادة والعدم والكون، ضمن كتاب شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٧١، ص ٤٤، ومقالة الإسكندر هذه هي حل مشكلة الكون وإبطالها من قبل بعض الناكرين للكون، ورد الإسكندر عليهم قائم على أن الميرلي موجود بالذات.

(٤٩) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) ص ٣٠ ، وقارن نشرة المند، ص ٣٢ ، كذلك انظر حد الموضوع، تفسير ما بعد الطبيعة (بوجع) الزاي، ص ٧٦٩، حيث يشير ابن رشد إلى أن الموضوع هو الذي قُدِّمَ عليه سائر الأشياء ولا يُحمل هو على شيء أصلًا.

فالموضوع إذاً هو مرادف للهيوبي، وله استعماله المحدد بإزائها، ويوضحه ابن رشد من خلال الحديث عن التغير. فالتغير صنفان، تغير في العرض، وتغير في الجوهر، فالذى في العرض ظاهر أن التغير فيه يقتصر إلى موضوع يجري عليه التغير وهو الهيوبي، أما التغير في الجوهر فهو الآخر أيضاً يحتاج إلى موضوع، لأنه لا يكون شيء من لا شيء على الإطلاق، واللاشيء هنا يحده ابن رشد أنه ما يدل عليه السلب وهو العدم مطلقاً^(٥٠). ويفهم من الموضوع الذي هو الهيوبي أن هناك نسبة ذاتية بين المتكون وما منه يتكون. فمثلاً هناك نسبة ذاتية بين الزنجر والنحاس، بلغة ابن رشد، فالزنجر متكون من النحاس وأن النحاس هو ما يتمقوم به الزنجر وهو الذي نطلق عليه الموضوع الذي يجري عليه التغير.

أما الأسطقس^(٥١)، فهو الآخر مرادف للهيوبي، ويفصل فيه ابن رشد كثيراً. وتبعداً لارسطوطاليس^(٥٢)، فعنه (يقال الأسطقس على الأسباب التي في الشيء وأحقها بذلك الهيوبي)^(٥٣).

- (٥٠) انظر السياق الطبيعي (المند) ص ٧، وقارن أرسطوطاليس، الطبيعة (بدوي) ج ١، ص ٦٢. ويلاحظ أن ابن رشد لا يقر بأن المادة تكون وتفسد بل هي في طبيعتها لا تكون ولا تفسد إلا بالعرض، انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوج) مقالة اللام، ص ١٤٥٤، مقالة الألف الصغرى، ص ٥٦، الزياني، ص ٨٥١. وبهذا اختلف موقفه عن موقف الفلسفة والتكلمين، لأنه وافق أرسطوطاليس بشأن فكرة قدم المادة وأراد بها أن ينفي عن الله وجوده في أي وقت مع العدم، لأن العدم المطلق ليس له وجود عند ابن رشد تماماً كما هو الحال عند أرسطوطاليس. انظر التفصيات عند زينب الخصيري، أثر ابن رشد...، ص ٢٣٦ وما بعدها، وقارن ما يقوله ابن باجة، شرح السياق الطبيعي، (ماجد فخرى)، ص ١٩. أما الفارابي وأبن سينا، فيريان أن المادة والصورة صادرتان عن العالم العلوي وليستا قدmiتien بالذات بل بالزمان، انظر د. حسام الألوسي، حوار بين الفلسفات، ص ٣٢، ص ٤٩ وما بعدها، أيضاً دراسات في الفكر الفلسفي، مبحث نظرية الفيض، ص ١٣٦ وما بعدها ونقده ابن رشد لها، ص ١٣٦ وما بعدها، كذلك قارن ماجد فخرى، ابن رشد، ص ٦٨، ويقول في ص ٢٠، إن ابن سينا وإن كان لا ينكر الدور الذي تلعبه المادة في الأحداث الطبيعية، إلا أنه يعزز الدور الجوهري في ذلك لفاعل من خارج، فكان مذهبه في السبيبة شيئاً إلى حد ما يذهب التكلمين من الأشاعرة، وهو رأي ابن رشد ذاته في موقفه من ابن سينا (كما سنوضح لاحقاً).

(٥١) الأسطقس لفظ مغرب Stoicheion الذي يعني العنصر المادي على الإطلاق، وجمعها أسطقسات Elementa وقد وردت في استعمالات أرسطوطاليس في حديثه عن أصول المادة، انظر كتاب الطبيعة (بدوي) ج ٢، ص ٩٥٠، وقارن فلوترخس، الآراء الطبيعية، ص ٩٦، حيث يفرق بين المبدأ والأسطقس، نظر أرسطوطاليس. ولقد ذكر هذا المصطلح عند الفلسفة الغرب ولم يوضع بدليل عنه باللغة العربية، انظر الكندي، رسالة الحدود، (الأعمى)، ص ١٩٢؛ وقارن الدكتور حسام الألوسي، الكندي وآراء...، ص ١٦٤، والفارابي، انظر رسالة في معنى العقل، تحقيق موريس بوج، ط ٢، بيروت ١٩٨٦، ص ٤٢٣؛ ابن سينا، رسالة الحدود، (الأعمى)، ص ٤٤٦؛ الغزالى، الحدود، (الأعمى)، ص ٢٩٢؛ الامدي، المبين، (الأعمى)، ص ٣٨٢، وللتفصيات، انظر التوحيدى، المقابلات، ص ٤٩٧ وما بعدها؛ الجرجانى، التعريفات، ص ٢١، كذلك الأعمى، المصطلح الفلسفى، ص ٣٨٢، حاشية (٨٨٢)؛ يوسف كرم، المعجم الفلسفى، ص ١٧؛ جليل صليبا، المعجم الفلسفى، ج ١، ص ٧٨.

(٥٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوج) الدال، ص ٤٩٧ وما بعدها.

(٥٣) أيضاً، ص ٤٤٩، ويفرق ابن رشد بين الأسطقس والمبدأ والعلة، إذ إن المبدأ يقال على الأسباب التي من خارج الشيء، والعلة دون المبدأ في ذلك والمبدأ أيضاً أعم من العلة إذ يقال على مبدأ التغير مع قوله على العلل الأربع. =

ويوضح ابن رشد ما المراد من هذا الحد للأسطقس، فهو «الذي منه يركب الشيء، أولاً، وهو فيه ولا ينقسم بالصورة إلى صورة أخرى». فمعنى (أن الذي منه يركب الشيء) إنما يفهم منه أن الأسطقس أصلاً غير مركب من شيء، لأن تركيب الأشياء إنما يكون من أول ومن آخر، والأسطقس هو الأول. ومعنى قوله (وهو فيه) إنما يفهم منه الثبات، لأن الأسطقس الذي يتغير عند تكون الشيء منه مثل تكون اللحم من الدم لأن اللحم إذا تكون منه لم يكن الدم جزءاً من اللحم. وأما قوله «ولا ينقسم بالصورة» إنما قصد به التفريق بينه وبين الأسطقسات الخاصة بنوع من الأنواع، مثل تركيب الآلة المشابهة، فإن الآلة تركبت منها أولاً وهي جزء منها ولكنها منقسمة بالصورة^(٥٤).

ومن ميزات الأسطقس أنه ينقسم بالكمية، ولا يشترط في حده ذلك، لأنه إن كان الأسطقس ينقسم بالكمية فإن أجزاءه لا تنقسم بالصورة بل هي واحدة بالصورة، مثل الماء والارض والنار والهواء، فإن جميع المركبة من هذه العناصر الأربع تنقسم إليها بالصورة، ولا تنقسم هي إلى شيء آخر بالصورة، بل إنما تنقسم بالكمية وهي القسمة التي تكون إلى أجزاء مشابهة بالصورة، ولذلك يقال في الأجزاء المشابهة، إنها التي حد الجزء والكل منها حد واحد^(٥٥).

ويقال الأسطقس على معانٍ أخرى، على ما ذكرت عند الفلاسفة الآخرين السابقين لأرسطوطاليس، لا سيما الفلاسفة الطبيعيين الذين عدوا الأسطقس واحداً من الأجسام الأربع، أو المذهب الذي يرى أن الجزء الذي لا يتجزأ أسطقس^(٥٦). وهناك من الفلاسفة من كان يرى أن المعنى الكلي هو أسطقس، وأن الأكثريّة الكلية أحق بهذا الاسم. أما الفيثاغوريون فيرون أن النقطة والواحد هي أسطقسات الأجسام، ومن قال إن الأجناس العالية التي لا تنقسم بالحد، أي ليس لها جنس وفصل، قال إنها أسطقسات^(٥٧).

= انظر، تفسير ما بعد الطبيعة، (بوبيج) الدال، ٤٩٩، وقارن ما سذكره عن المبدأ والعلة لاحقاً. ويلاحظ هنا، أن ابن رشد ينقد أندروقليس الذي يفرق بين المبدأ والأسطقس وجعلهما بالفعل، بينما هما بالقيقة، لأن وضعهما بالفعل لا ينفي إلى الكون، لأن الكون إنما هو بما بالقيقة، لا بما بالفعل. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الألف الكبرى، ص ١٠٠.

(٥٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوبيج) الدال، ص ٤٩٩ وما بعدها، وقارن، تلخيص ما بعد الطبيعة (عشان) ص ٣١؛ نشرة الهند، ص ٣٤؛ تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٣٠٦.

(٥٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوبيج) الدال، ص ٥٠٠، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عشان) ص ٣١؛ نشرة الهند، ص ٣٤.

(٥٦) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عشان) ص ٣١؛ نشرة الهند، ص ٣٤. وللتفصيات بشأن آراء الفلاسفة حول الأسطقس ونقد ابن رشد لهم، انظر تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٣٠٨. كذلك تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الحام، ص ١٠٣٦، حيث يشير بالنقد إلى رأي ديمقريطس ومدرسته أيضاً، مقالة الدال، ص ٥٠١، حيث يشير ابن رشد إلى أن ديمقريطس يصرح أن الأسطقس لا ينقسم لا بالكمية ولا بالصورة.

(٥٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوبيج) الدال، ص ٥٠٢ وما بعدها، وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عشان) ص ٤٣١؛ نشرة الهند، ص ٣٤. ويحمل ابن رشد الآراء الفلسفية بالتفصيل حول الأسطقس وينقسمها إلى اتجاهات، هي من يقول إن الأسطقس غير متاح بالعدد، وهم فرقان إحداهما، فرقـة أنكـاسـغـورـاسـ التي تقول إن الأسطقسات هي المشابهة للجزاء وإنها غير متجاهـةـ، والثانـيـةـ فـرـقـةـ دـيمـقـريـطـسـ التي تـقولـ إنـ الأـسـطـقـسـاتـ هـيـ الـجـزـاءـ وـإـنـاـ غـيرـ مـتـاحـ بـالـعـدـ.

وبعد أن فسر ابن رشد، حد الأسطقس وأجل الآراء الفلسفية بشأنه، استخلص من ذلك أن للأسطقس خاصية مميزة له، وهي أنه غير منقسم وهذا الانقسام له يكون إما بالحد أو بال النوع أو بالكمية، أي أن الأسطقس الحقيقى هو المترافق لجميع المركبات الذي هو أول ما تركبته منه جميع الأشياء وهو موجود في كل واحد منها وإليه تنتحل جميع الأشياء بالذات لا بالعرض. وهذا الأسطقس يجب أن يكون هو السبب في سائر الأسطقسات وهو يساوى المادة الأولى^(٥٨).

أما العنصر، فهو الذي يقال إن الشيء منه، وهو أقرب في المعنى للأسطقس وهو على نوعين، بعيد وهو العنصر الأول، وقريب وهو الذي له الصورة الأخيرة في الكون، أعني الذي يقبل الصورة الأخيرة^(٥٩).

وفضلاً عنها تقدم فإن هناك مفاهيم أخرى، تذكر مع الميول كالمبدأ والعلة والجوهر والقوة والجزء^(٦٠).

فالمبداً يُقال على كل ما يُقال عليه السبب، وقد يُقال على ما منه يتبدىء الشيء بالحركة، وقد يقال على الذي يجوز منه كون الشيء^(٦١). وهو بهذا المعنى أقرب إلى الأسطقس، أعني الذي يبدأ منه الشيء، والأول الذي منه مبدأ التغير هو الحركة في المكان والنشوء والاستحالة^(٦٢).

أما العلة فتقال على جميع الأشياء التي يقال عليها اسم المبدأ، فتقال على العلل الأربع وهي المادة والصورة والفاعل والغاية. فالعلل منها ما هي في الشيء وهي المادة والصورة، ومنها ما هي خارج

= أيضاً غير متناهية، انظر تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٣٨. أما نقد ابن رشد لهم، ففي ص ٣٠٨ وما بعدها، وأما من يرى أنها متناهية، فهم الفلاسفة الطبيعيون وأباذوقليس، انظر نقاده لهم، تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٣٢ وما بعدها.

(٥٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٥٠٥، وقارن تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٣٠٧، ويضيف ابن رشد هنا إلى الأسطقس صفات أخرى، منها أنه يجب أن يكون الذي منه تتكون جميع الأجسام على أنه موجود فيها، إما بالقدرة وإما بالفعل. كذلك قارن مقالة الزاي من التفسير، ص ١٠٢٠، الألف الكبri، ص ٨٥.

(٥٩) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٦٥٧، وقارن أرسطو طاليس، ما بعد الطبيعة (ضمن التفسير) ص ٦٥٥، ويجد ابن رشد بعد آخر فيقول: إنما أقول عنصر الشيء الذي ليس هو بالفعل شيئاً ما مشاراً إليه وهو بالقدرة ذلك الشيء، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الحاد، ص ١٠٢٨، ١١٧٠، ١٠٨٤. كما ذكر حد العنصر عند философы арабов мусульман، فمثلاً يجد الكثي أنه طيبة كل طيبة، انظر رسالة المحدود، (الأعمى)، ص ١٩١. وقارن د. حسام الألوسي، الكثي وأراء...، ص ١٦٣. ١٦٣. وانظر كذلك معانيه المختلفة، ابن سينا، المحدود، (الأعمى)، ص ٢٤٥، حيث يرى أن العنصر هو الميريل؛ كذلك الغزالى، المحدود، (الأعمى)، ص ٢٩٢؛ الأمدی، المین، (الأعمى)، ص ٣٨١؛ الجرجانی، التعریفات، ص ٩٠.

(٦٠) سنذكر لاحقاً معانٍ لجزء القدرة والجوهر، لصلتها بطبيعة الميريل، فلا يلاحظ.

(٦١) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٣١، وقارن، شرة الهند، ص ٣٣ وانظر التفصيات، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) الدال، ص ٤٧٥ وما بعدها.

(٦٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، بويج، حرف الدال، ص ٤٧٧.

الشيء وهي الفاعل والغاية^(٦٣)، وابن رشد هنا يساوي بين العلة المادية والعنصر مثل ما يقال إن النحاس علة الصنم والفضة علة الخاتم^(٦٤).

ويتضح من هذا الذي قيل، أن لفظة هيول تدرس ضمن مجالات فلسفية طبيعية ومتافيزية، نظراً لتدخل هذا المفهوم كما وجدناه مع مفاهيم أخرى، حتى ليتمكن القول إن هذه الميول فضلاً عن الصورة هما الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة الرشدية برمتها، في تفسيرها لكل التغيرات التي تجري في العالم الطبيعي، وهي بالأساس تستند إلى ما جاء به أرسطوطاليس من قبل في هذا الميدان.

(٦٣) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثيان)، ص ٢٩، وقارن نشرة المند من ٣٢؛ تفسير ما بعد الطبيعة: (بorig) الدال، ص ٤٨٠، تهافت التهافت (بorig) ص ٢٦٦.

(٦٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بorig) الدال، ص ٤٨٣، وقارن، أرسطوطاليس ما بعد الطبيعة (بorig) الدال، ص ٤٨١، وراجع للتفصيلات بشأن تحديد مفهوم العلة، انظر ابن سينا، الحدود، (الأعسم)، ص ٢٦٠، الغزالى، الحدود، (الأعسم)، ص ٢٨٨؛ الأدبي، المين، (الأعسم)، ص ٣٨١؛ الجرجانى، التعريفات، ص ٨٨.

المبحث الثاني أحكام الميولي

المقصد الأول - الميولي جوهر

يقدم ابن رشد عدة أدلة^(٦٥) فلسفية لإثبات جوهريّة الميولي بـإباء جوهريّة الصورة. ويُرى ابن رشد أن هذه الأدلة هي أدلة جدلية مشهورة ولكنها خضعت للفحص البرهاني، ولهذا فإن قسماً من هذه الأدلة يفهم منه أنه يبطل جوهريّة الصورة، وهذا خلاف ما هو معروف عنها، وقسم من هذه الأدلة يثبت جوهريّة الصورة، وهذا هو الذي يبغىه ابن رشد وتبعاً لأرسطوطاليس. وهذه الأدلة^(٦٦) تزكّد ما ذهب إليه ابن رشد من أن الميولي أعرف في الجوهرية من الصورة عند بادي الرأي^(٦٧)،

(٦٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوجع) مقالة الزاي، ص ٧٧٧، وقارن أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة (ضمن التفسير) ص ٧٧١، ٧٧٣. Metaphysica, (Ross), BK XII, p. 1033. ويلاحظ أن مقالة الزاي هي التي ستكون محور هذا النقاش. ويشير أرسطوطاليس إشارة هامة، الطبيعة (بدوي) ج ١، ص ٦٤، بـصدق جوهريّة الميولي والصورة فيقول، أما معرفة ما إذا كانت الصورة أو الموضوع هو الجوهر، فامر لا يزال غامضاً. أي أن أرسطوطاليس قد أجل الحديث عن ذلك في علم الطبيعة، ليفصله في علم ما بعد الطبيعة. أما عبد الرحمن بدوي، فيقول في كتابه، أرسطو، ص ١٤٠، إن الميولي جوهر بالمعنى الحقيقي، بينما هي في الواقع لا وجود، لأنها إمكانية مطلقة، إمكانية للتعين بأية صورة من الصور، أي أنها ليس لها وجود بالفعل لأنها لا محدودة، واللامحدود غير موجود، فكيف يتحقق أن هذا اللامحدود هو الجوهر الأول، يتحقق الوجود الحقيقي؟ إننا هنا - والتعليق بدوي - بـإباء تناقض شنيع في فلسفة أرسطو، تناقض يهدى المذهب من أساسه. ويلتمس بدوي عدراً لرأي أرسطو هذا فيقول، إنه يجب أن تفهم الميولي هنا بمعنى اللاوجود، وكلما قل نصيب الشيء عما هو بالقيقة كان الشيء أعلى درجة في الوجود. ولكن الملاحظ هنا، أن فهم بدوي لهذه المسألة بشأن طبيعة الميولي الأول قد أوقعه في تناقض واضح. فالميولي الأول عند أرسطوطاليس وكذلك ابن رشد هي وجود ما وليس مجرد اشتعدد بل الاستعداد هو عرض فيها، انظر التفصيلات لاحقاً، وراجع حاشية (٨٧) من هذا الفصل.

(٦٦) إن هذه الأدلة التي سأذكرها فيما بعد، لم يسمها ابن رشد بهذه التسمية بل أنا الذي أطلقها ذلك.

(٦٧) انظر ما قلناه في المبحث الأول من هذا الفصل، حاشية (٦)، ويشير ابن رشد أيضاً في تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٧٦٩، إلى أن الموضوع الأول (الميولي) يظن أنه جوهر أكثر من غيره. وهناك آراء مختلفة بشأن الجوهر في نظر الفلاسفة السابقين لسقراط، وهم الذين قال عنهم ابن رشد، إنهم لم يشعروا من الأسباب الأولية إلا السبب الميولي المادي، ولكنهم اختلفوا فيه، وإنه لم يقل أحد منهم الرأي البرهاني فيه حتى زمن أرسطوطاليس، فمنهم من قال إن الجوهر واحد وهو بارمنيدس، ومنهم من قال أكثر من واحد وهم أنكساغوراس وأباذرقيليس، ومنهم من قال أشياء متناهية، ومنهم من قال أشياء غير متناهية، انظر م. س. ، ص ٧٥٨ وما بعدها.

ولكن الجوهر ما يقال عليه يقال الهيولي والصورة والمركب منها (الجسم) ^(٦٨).

ويضرب لنا ابن رشد مثلاً لذلك، بتمثال النحاس، فهذا التمثال يتألف من موضوع قائم بذاته يسمى الهيولي، ومن صورة أو شكل، ومن مركب منها مثل الصنم المجموع من النحاس والشكل. فالتمثال يمكن أن يتغير شكله أو صورته، ولكن تبقى مادته. ووفقاً لهذا صرخ ابن رشد بشأن جوهريّة الهيولي برأي مفاده أن الهيولي إن لم تكن جوهراً في الجوهر غيرها إلا شيءٌ فايت، ولهذا لا يمكن أن نسمى الشيء جوهراً، وكان الجوهر أمراً معادوماً ^(٦٩). وعلىه فإن ابن رشد يأخذ هنا بالحدث المشهور للجوهر، ويطلقه على الهيولي، وهو الذي تحمل عليه سائر الأشياء ولا يحمل هو على شيءٍ أصلًا.

والأدلة الفلسفية التي قدمها ابن رشد لإثبات جوهريّة الهيولي هي :

١ - الدليل الطبيعي : يقول ابن رشد، إن الحجّة على أن الهيولي هي علة الجوهر المحسوس، أنه إذا انتزعنا بالذهن ما عدا الهيولي من الأمور الموجودة في الشخص المشار إليه لم يبق شيء ثابت إلا الهيولي، أي أن الهيولي لا ترتفع بارتفاع تلك الأشياء، وترتفع تلك الأشياء بارتفاع الهيولي ^(٧٠).

ويعود هذا الدليل في نظر ابن رشد من الأدلة التي لا تثبت جوهريّة إلا للهيولي دون الصورة، وأن الصورة هنا تعامل معاملة العرض، وهو مخالف لرأيه إطلاقاً، وهو الذي قد نبه عليه سلفاً كما لاحظنا.

٢ - الدليل الرياضي : سبق أن أشرنا عند تعريف الجسم ^(٧١) إلى أن الأبعاد الجسمية الثلاثة، هي أعراض في الجسم وليس بجوهراً، وأن الجسم هو الجوهر، وابن رشد هنا، يستند بذلك لإثبات جوهريّة الهيولي، مبيناً أن الطول والعرض والعمق، الذي ظن بهما أنها جوهر الجسم، إنما ظاهر من أمره أنه كمية، والكم كما هو معروف عنه ليس بجوهر، ولهذا نجد أن هذه الأبعاد الثلاثة إذا ارتفعت لم يرتفع الجوهر، وعليه لم يبق عند المشاهدة شيءٌ يسمى جوهر إلا الهيولي ^(٧٢). فالهيولي لا تكون جوهراً بالأبعاد الثلاثة، لأن الهيولي إذا ارتفعت ارتفعت معها هذه الأبعاد. فلو كانت الأبعاد جواهر على ما

(٦٨) م. س. ، الراي ، ص ٧٦٩ ، وهذا بالتأكيد سيخلل كل مقالات ما بعد الطبيعة التالية لمقالة الراي.

(٦٩) يفهم من هذا القول ابتداء الصورة والأعراض، انظر ما سندكه لاحقاً، وانظر م. س. ، الراي ، ص ٧٧٣ . وما يلاحظ أن هذا الرأي الرشدي قد تباين وتبعاً لأرسطوطاليس ، ابن سينا ، انظر ، الشفاء ، الإلهيات (سلیمان دنيا) ، ج ١ ، ص ٦٠ ، وقد خالفهم الفيلسوف أبو البركات البغدادي ، انظر ، المعتبر في الحكمة ، ج ٢ ، ص ١٢٠ ، وقارن نعمة محمد ، أبو البركات البغدادي وفلسفة الطبيعة ، ص ٦٦ . ويرى البغدادي ، أن الصورة تكون وفقاً بحسب حالة الهيولي المتعلقة بها. أما القدماء فإنهم يجزون الكون والقصد على المادة الأولى وهي قديمة ، انظر ابن رشد ، ثالث التهافت (بویج) ص ٦ .

(٧٠) أيضاً ، ص ٧٧٣ . وهذه الحجّة من الحجّج الرئيسة عند ابن سينا ، انظر الشفاء ، الإلهيات (سلیمان دنيا) ص ٦٨ وما بعدها. الإشارات والتبيّنات ، ق ٢ ، الطبيعتين (سلیمان دنيا) ص ٢٠٠ .

(٧١) انظر ، الفصل الأول ، البحث الثالث.

(٧٢) انظر ، تفسير ما بعد الطبيعة (بویج) الراي ، ص ٧٧٤ ، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٣٨ ، نشرة الهند ، ص ٤٠ ، ومن الجدير بالذكر هنا ، أن ابن رشد يشير إلى أن الهيولي الأولى لا يمكن أن تتعري عن الكم ، أي عن البعد .

يقولون لبقيت عند ارتفاع الميولي، ولكن هذا عمال، لأن الأبعاد الثلاثة مهمتها تحديد الميولي فقط^(٧٣)، أي اعطاؤها بعد الامتدادي.

٣ - الدليل المنطقى : هذا الدليل بخلاف الدليلين الأول والثانى، فهو يبحث فضلاً عن جوهريه الميولي، جوهريه الصورة، ويبعدها عن الأعراض الأخرى التي تحمل على الميولي، وإن كان هذا الدليل مستنبطاً من الدليل السابق له وقائماً عليه ومفاده أن الميولي جوهر بذاته من غير أن يكون كيف ولا كم ولا غير ذلك من المقولات العشر المعروفة في المنطق^(٧٤).

ويعنى ابن رشد بهذا، أن الميولي تعد موضوعاً لجميع المقولات، وأن طبيعتها هي غير طبيعة تلك المقولات، لأن المقولات إنما هي بمثابة أعراض تحمل على الجوهر الذي تحمل عليه. وينبه ابن رشد إلى مسألة مهمة، وهي أن هذه المقولات التي هي بمثابة أعراض فضلاً عن الصورة، لو كانت من طبيعة المادة وجوهريتها لما قبلت الميولي جميع الصور والأعراض التي تتعاقب عليها^(٧٥).

ويريد ابن رشد بهذا أن يوضح اللبس القائم في الذهن والذي يرى من خلال هذه الأدلة أن الميولي هي وحدتها التي يمكن أن يطلق عليها لفظ الجوهر، دون الصورة، ويرى أن هذا القول غير صحيح، بل إن الصورة هي الأخرى جوهر وأحق بذلك أن يقال عنها جوهر^(٧٦)، (وهذا ما سيتبين في الفصل القادم).

وإن الخطأ الذي وقع فيه بعض الفلاسفة إنما مرده إلى الربط بين الصورة والعرض، وعدم التمييز بين ماهية الشيء وبين أعراضه، لأن الماهية تطلق على الصورة دون الأعراض^(٧٧).

والذى أريد قوله، إن ابن رشد لا يعني بهذه الأدلة التي ساقها لإثبات جوهريه الميولي، أن الميولي جوهر بالفعل، بل هي إمكان وقوة لامتناعة لأن تصبح جوهرًا بالفعل بالصورة، وأن الإمكان والقوة هي إحدى صفاتها الرئيسية (على ما سبق). وأيضاً، أراد ابن رشد من إثبات جوهريه الميولي،

(٧٣) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٧٧٤ - ٧٧٥.

(٧٤) يجد ابن رشد الجوهر حداً منطقياً، فيقول: «إنه الشيء الذي يدل عليه القول المعطى آنية الشيء» الذي هو الحد، وهو الذي يحمل بالذات، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٧٨٥. وهناك حد آخر له، وهو الذي لا يقال على موضوع ولا هو في موضوع، وهذا هو الجوهر الأول، مثل الإنسان المشار إليه والقرن المشار إليه، انظر تلخيص المقولات، ص ٨٦، وهنالك تفصيلات لأنواعه، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٧٦٨ وما بعدها.

(٧٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٧٧٦؛ اللام، ص ١٥٣٢. ويفرق ابن رشد بين المقولات والأعراض، انظر الزاي، ص ٧٨٦ وما بعدها.

(٧٦) أيضاً، الزاي، ص ٧٦٩، ٧٧٦، ومن الجدير بالذكر أن الطبيعة، وكما درسناها في الفصل الأول، البحث الثاني، تقال على الصورة، وتقال على الميولي، وابن رشد مال إلى القول بالصورة، وهذا تأكيد لذلك القول ودفاع عنه، فلا لاحظ.

(٧٧) أيضاً، الزاي، ص ٧٧٤. ويشأن حد العرض، انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١٣، وقارن، نشرة المند، ص ١٤. وهو يقال على ما لا يعرف من المشار إليه الذي ليس في موضوع ماهيته، ويشأن حد الماهية انظر البرجاني، التعريفات، ص ١١٠؛ جيل صليبا، المعجم الفلسفى، ج ٢، ص ٣١٤.

الرد على الفلسفه الذين صرحو أن الهيولي هي جوهر بالفعل، وهم الفلسفه السابقون لسقراط، الذين بنظر ابن رشد، لم يشعروا من الأسباب إلا بالسبب الهيولي المادي. ولهذا عدوه جوهرأ، وإن اختلقو في تحديد طبيعته^(٧٨).

المقصد الثاني - التمييز بين أنواع الهيولي

كنا قد أشرنا من قبل، وعند تعريف الهيولي المطلقة والتي تبين أنها المادة الأولى (التي هي الموضوع الأقصى لجميع الكائنات الفاسدات)، أن هناك مادة خاصة لكل موضوع من موضوعات الطبيعة. وهي تميز عن المادة الأولى بعدها ميزات، أشار إليها ابن رشد بالتفصيل.

ومن ميزات المادة الأولى عن المادة الخاصة بكل موضوع، أن المادة الأولى ليس فيها شيء من الفعل أصلًا، أي أنها خالية من كل قوة على الفعل، وليس لها صورة معينة، وأنها بالقوة والإمكان لجميع الصور، وأنها لا تتعرى من أية صورة أصلًا، لأنها لو كانت عرية من الصورة لكان ما لا يوجد موجودا^(٧٩). وهذا حال عند ابن رشد لأن الاتفاق لا يوجد في القضايا الطبيعية.

ومن ميزات المادة الأولى الأخرى، أن الإمكان فيها والقوة ليستا من صلب جوهرها، بل هما موضوعتان لها، ذلك لأن القوة لو كانت في طبيعة جوهر المادة الأولى لا بالقياس إلى الصورة، لكن الذي بالقدرة يكون بالقدرة وهذا محال^(٨٠). لأن القدرة والإمكان تقال للمادة بالإضافة وليس من أصل المادة، بل هي لاحقة لها وظل، وإن كانت تقال بتقديم وتأخير، كما يقول ابن رشد^(٨١).

وتعتبر المادة الأولى عن المادة الخاصة بموضوع معين، أنها لا تختص بقدرة دون قدرة ولا عدم دون عدم، لأن لو كان كذلك لم تقبل جميع الصور، ولكنها أيضًا تحتاج إلى موضوع به قواها، وبعد هذا الفرق من أهم الفروق بينها وبين المادة الخاصة^(٨٢) موجود معين.

(٧٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٧٧٩ وما بعدها، حيث يورد ابن رشد الآراء الفلسفية بشأن طبيعة الهيولي وموافق منها. انظر التفصيلات لاحقًا.

(٧٩) انظر السباع الطبيعي (المتن) ص ١٠، وقارن كتاب النفس (المتن)، ص ٢٠؛ تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٣٠٦.

(٨٠) انظر السباع الطبيعي (المتن) ص ١٩؛ كذلك تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ١٢١؛ نشرة المتن، ص ١٢٣؛ النفس (المتن)، ص ٢٠، ويوضح ابن رشد ذلك فيقول عن المادة الأولى إنها غير مصورة، ولذلك ليس يمكن أن يكون لها فاعل، إذ الفاعل إنما يعطي المفعول الصورة، وأما لها غاية فواجب ضرورة، وهي الصورة، وإن وجد ما شأنه أن لا يوجد. وقارن الإسكندر الأفروسي، مقالة في الهيولي وأنها مفهولة (ضمن شروح على أرسطو بدوي)، ص ٤٣؛ ابن باجة، شرح السباع الطبيعي (فتحي) ص ١٩. وحول الاتفاق والمصدقة راجع الفصل الأول، المبحث الثاني، تعريف الطبيعة.

(٨١) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٨٨، وقارن نشرة المتن، ص ١٠، وانظر التفصيلات لاحقًا، المبحث الثالث.

(٨٢) انظر السباع الطبيعي (المتن) ص ١٠، وقارن أرسطوطاليس، الطبيعة (بدوي) ج ١، ص ٧٣، حيث يقول أرسطوطاليس، إن الهيولي والعدم مثاليان، وإن الهيولي غير موجود بطريق العرض، والعدم غير موجود بالذات. كذلك انظر ابن باجة، شرح السباع الطبيعي (فتحي) ص ٢٠.

وينتسب ابن رشد مسألة مهمة في طبيعة المادة الأولى، لا وهي مسألة أساسية في طبيعة الكون والفساد. فالمادة الأولى لا تتميز بأنها غير مكونة ولا فاسدة، ومرجع ذلك لأنها لا موضوع لها تتكون منه ولا تفسد إليه (اللهم إلا بالاستعارة)، كما يقال إن «الدن استحال خلاً إذا أريد بذلك الخمر الذي فيه»^(٨٣). وهذا الأمر بخلاف المادة الخاصة بموضوع معين، إذ لا بد لها في حالة الكون والفساد والاستحاله من جملة تغيرات تقبلها وتحول بها من حال إلى حال^(٨٤).

وفيما يختص العدم اللاحق للمادة الأولى، فهو غير القوة والاستعداد الذي لها، لأن القوة والاستعداد هنا إنما هو لأجل تلقي المادة الأولى لأمر ما عندما يعرض له عدم ذلك الأمر.

ولأجل توضيح هذه المسألة، يشير ابن رشد إلى الخطأ الذي وقع فيه الفلاسفة السابقون لسفراط في هذه المسألة، لا وهي عدم التمييز بشكل واضح بين المادة الأولى وبين العدم في حالة الحركة والتغير، فخلطوا بينها دون دراية من علم. ذلك لأن العدم^(٨٥) إنما هو مبدأ بالعرض وليس ذاتياً في الشيء، أما المادة فإنها موضوعة للصورة ثابتة عند تعاقب صورة صورة عليها وعدم عدم^(٨٦).

وعليه فإن الميول الأولى عند ابن رشد تكون وجوداً ما وليس مجرد استعداد، بل الاستعداد هو عرض أي هو استعداد في شيء هو المادة الأولى، مما يستلزم القول إن المادة الأولى لها وجود موضوعي حقيقي وإن كان غير متعين. ولو كان الأمر غير ذلك عند ابن رشد وتبعاً لأرسطوطاليس، لتحول مذهبها إلى مذهب مثالي خالص وليس مذهبًا مثاليًا^(٨٧) موضوعياً.

ويضيف ابن رشد ميزات أخرى للمادة الأولى بزيادة المادة الخاصة، وهي أن المادة الأولى لا تختص

(٨٣) انظر السباع الطبيعي (المند) ص ١٠، وقارن ما يقوله الإسكندر الأفروديسي في مسألة (في الميول) حيث يشير إلى ذلك، ص ٤٣؛ كذلك ابن باجة، شرح السباع الطبيعي (فخري)، ص ٢٠. ويحدد ابن رشد الكون بأنه يكون في الجوهر وأنه من لا موجود إلى موجود، انظر السباء والعالم (المند) ص ٣.

(٨٤) يقول الإسكندر الأفروديسي في مقالة الميول، ص ٤٢، إن انفعال الميول الأولى مختلف عن انفعال الميول الثانية، وذلك أن الأولى تقبل الصورة الأولى بغير استحالة وفساد، أما الثانية، فإنها لا تقبل الصورة إلا باستحالة وفساد، لأن الكائن من علة متحركة يستحيل ويفسد، انظر التفصيلات لاحقاً.

(٨٥) هذه المشكلة ستنشر إليها بالتفصيل في الفصل الرابع الخاص بالعدم، فلاحظ.

(٨٦) انظر السباع الطبيعي (المند) ص ١١؛ عبارات النهايات (بويع)، ص ١٠٦، ويلاحظ أن الإسكندر الأفروديسي يشير إلى هذه النقطة في مقالته في المادة والعدم والكون (ضمن شروح على أرسطو) بدوي، ص ٤٤، وهو بصدق شرح معنى الكون بحسب رأي أرسطوطاليس، في كتابه الطبيعة، ج ١، ص ٧٢، حيث يقول الإسكندر: «إن الميول موجودة بذاتها لأنها في طبيعتها شيء ما وهي غير موجود لأنها في طبيعتها شيء ما. وهي بالعرض لأن العدم هو بهذه غير موجود بهذه، وهي عرض في الميول، أعني أنه لا يمكن أن يكون في الميول شيء، أنه لم يعرض فيها عدم ذلك الشيء المكون». قارن كذلك ابن باجة، شرح السباع (فخري) ص ٢٠، وانظر ما يذكره موسى بن ميمون عن معنى الإمكان عند أرسطوطاليس في كتاب دلالة الحائرين (حسين آناني) ص ٢٧١.

(٨٧) إن فهم نصوص ابن رشد بهذه الكيفية سيجعل ذلك أقرب إلى روح النص الرشدي وكيفية فهمه لفلسفة أرسطوطاليس في المادة الأولى التي هي وجود ما غير متعين إلا بالصورة، وليس هي لا وجود لأنها إمكانية مطلقة. كما يذهب إلى هذا الرأي الأخير عبد الرحمن بدوي، انظر أرسطو، ص ١٤٠، وقارن للتفصيلات ماجد فخري ابن رشد...، ص ٤٤ وما بعدها.

بصورة معينة أصلًا، بينما المادة الخاصة تكون لها صورتها الخاصة بها، وهذا لا يمكن تصور المادة الأولى إلا بالنسبة أو الإضافة على ما يقول أرسطوطاليس بحسب رأي ابن رشد، وأن نسبتها إلى جميع الصور هي نسبة الخشب إلى الحرارة. أما المادة المتصورة فنسبتها إلى صورة خاصة، لكن هذه النسبة التي بين الخشب مثلًا والخزانة ليست من جهة ما الخشب موجود بالفعل، بل ذلك عارض له، وهذا هو الفرق بين هذه النسبة وبين النسبة الموجودة للصورة إلى المادة الأولى، لأن النسبة بين ما بالقوة وما بالفعل من غير أن يعرض لما بالقوة أن يكون فيه فعل أصلًا^(٨٨).

وُعدَّ هذا التمييز بين أنواع الميول مدخلاً للدراسة أهم مسألة تخص طبيعة الميول، ألا وهي مسألة القوة والتغير والكثرة، وعلاقتها بالإمكان، لتوضح الصورة كاملة عن طبيعة الميول عند ابن رشد، ولتتوضح الأصول الفلسفية لهذه المشكلة التي تعد صلب الفلسفة الرشيدية بأسرها.

(٨٨) انظر السياج الطبيعي (المتن) ص ١١، كذلك تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان)، ص ٧٥؛ نشرة المهد، ص ٧٦ حيث يشير ابن رشد بالنقد إلى من يرى أن المادة الأولى مقدرة بالذات وأن الأبعد هي صورها، فيقول: «إن الأمر لو كان كما يقولون لكان الجسمية واحدة بالشخص، ثابتة لصور المكونات، وهذا غلط واضح»، انظر الفصل الأول، تعريف الجسم. وتجدر هنا النص الرشيد عند ابن باجة، شرح السياج الطبيعي (فخرى) ص ٢٠، حيث يقول: «إن النسبة لا تقع فيها مبادلة، فإنها تصور بأنها ما نسبته إلى الاستطعات كنسبة الخشب إلى الخزانة، وهذه النسبة بين موجودين بالفعل، وتلك النسبة بين موجود بالقوة ومحظوظ بالفعل، فلذلك إذا بدلنا لم تكن نسبة المادة إلى الخشب كنسبة الخزانة إلى المادة، وبالجملة فكل جسم هو مادة لشيء، إنما صار مادة من قبل وجود هذه فيها». وقارن، للتعميلات الإسكندر الأفروديسي، مقالة في الميول (فمن شروح) بدوي، ص ٤٣.

المبحث الثالث

لواحق الهيولى

المقصد الأول - الهيولى والتغير

إن أهم ما تميز به طبيعة الهيولى أنها موجود بالقوة ذاتها، وأنها تكون بالفعل متى اقتربت بالصورة. أي أن القوة هي ظل لها، كما هو الفعل ظل للصورة يعني أن كلها يعادن لواحق للهادفة والصورة.

ولأن مسألة القوة ترتبط بها عدة مشكلات فلسفية حول طبيعة الهيولى، منها التغير والحركة والإمكان وما يتعلق بذلك من تفريعات لاحقة، ولهذا يمكن أن نقول إن فكرة الهيولى في الفلسفة الرشيدية هي في الوقت عينه فكرة القوة، فضلاً عن أن فكرة الصورة هي في الوقت عينه فكرة الفعل^(٨٩).

هاتان الفكرتان هما اللتان من خلالهما فسر ابن رشد العالم الطبيعي تفسيراً غائياً^(٩٠)، كما يعادن المفتاح الرئيس الذي يلجم إله ابن رشد وتبعاً لأرسطوطاليس لتفسير أية ناحية من نواحي العلم والفلسفة في منظومته الفكرية، وإن كان قد استند في تفسيره إلى المجال الميتافيزيقي^(٩١).

وتعتمد نظرية ابن رشد لقوة الهيولى على وجهة نظره في التغير أو الصيرورة، لأن أي تغير يفترض الثبات للشيء، وكل صيرورة تستلزم وجود شيء لا يصير بغيره عليه التغير بكل أنواعه وأشكاله التي

(٨٩) سنشير بالتفصيل إلى موضوع الفعل وعلاقته بالصورة في الفصل الثالث.

(٩٠) يصرح ابن رشد، أن كثيراً من القدماء السابقين لأرسطوطاليس، كانوا يمحدون السبب الغائي. والسبب الغائي هو الذي من أجله يكون الشيء شيئاً في الموجودات، وهذا السبب ليس وجوده في الشيء من أجل سبب آخر في الشيء، بل جميع ما يوجد في الشيء من الأسباب هو من أجل هذا السبب. انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوج) الألف الصغرى، ص ٣١ وما بعدها، ص ١٩٠. ويشأن موقف الفلسفة السابقين لأرسطوطاليس من العلل، وهل العلل متجاهلة أم لا؟ و موقف ابن رشد الت כדי منهم، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الألف الصغرى، ص ٣٢ وما بعدها، ص ١٦١. ويعتقد ابن رشد أن بعض الفلسفة وعلى الأخص منهم أرسطيفوس كانوا يرفضون هذه العلة ومحodon وجودها في جميع العلوم، انظر الألف الكبرى من للتفسير، ص ١٨٨.

(٩١) يعتقد أبو يعرب المرزوقي في كتابه إيمانولوجيا أرسطو، ص ٢٥٤، أن موضوع القوة والفعل يمكن أن من حل المعضلة الأساسية في تصور أرسطو للعلم، وهي معضلة تكون كلية موضوع العلم وشخص الجرجر مغتصبها، كما ويرتبط بموضوع القوة والفعل مفهوم الكلي ونظرية التجريد ويساهم في حل مشكلتها.

عرفنا، وهي الهيولي. وهذه نجد وثيقة الارتباط في دراسة الهيولي بين القوة والحركة^(٩٢). ذلك لأن كلاً من القوة والفعل يستمدان وجودهما من الحركة.

ولهذا نجد أن ابن رشد ينفي أن تكون الصور سبباً للتغير والكون والفساد ولا أن تكون سبباً للمحسوسات على نحو من الأنحاء، كما جرت عادة القائلين بذكرها (يقصد الفيلسوف أفلاطون)^(٩٣). وإنما يربط ابن رشد التغير بالهيولي فيقول إن التغير هو من فعل الهيولي^(٩٤)، وتكون الهيولي جوهراً بالقوة. وابن رشد يشير إلى ذلك بوضوح، رابطاً أنواع التغير الأخرى التي تجري في الجسم الطبيعي بالتغيير الذي يجري بالبدأ الهيولي، موضحاً أن سائر التغيير تتبع التغير الذي في الجواهر، أعني أن ما يوجد له التغير الذي في الجواهر توجد له سائر التغيير الأخرى^(٩٥). وهي «الكيف والكم والوضع والأين». ولا يشترط ابن رشد العكس في ذلك، بمعنى أن التغير الذي في الأين ليس يلزم أن يوجد له التغير في الجواهر أو في الكم أو في الكيف. فالتغيير الذي في الجواهر يشترط في كونه تغييراً، أن يكون مركباً من مادة وصورة هيولانية، وهذا يشير ابن رشد إلى أن التغير الذي في الجواهر نطلق عليه التغير في المادة، أما إذا كان التغير في سائر التغيير الأخرى، فنطلق عليه اسم الموضوع^(٩٦).

ولأهمية موضوع التغير في هذا الجانب نجده يرتبط بمفهوم الانقسام، لأن مما يعرف أن الانقسام إنما يكون للشيء من حيث هو ذو هيولي، لا من حيث هو ذو صورة^(٩٧). وعليه، فإن الهيولي التي هي

(٩٢) من المعروف أن التغير أعم من الحركة، لأنه يشمل الجواهر وباقي المقولات، وهذا هو رأي ابن رشد وتبعاً لأرسطوطاليس، انظر السياع الطبيعي (المتن) ص ٧. ومحمد ابن رشد الحركة، أنها كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة، ويفسر ابن رشد هذا الحد للحركة لا سبباً مفهوم القوة، فيشير بالقول، إنما اشتrette فيه من جهة ما هو بالقوة لأنه فصل الحركة الذي يحفظ وجودها على جهة ما يحفظ فصول المرجودات وجودها لأن الكمال صفتان، كمال مخصوص لا يكون فيه شيء من القوة أصلاً وهو نهاية الحركة الذي إذا بلغته كفته ونسدت، وكمال يحفظ ما بالقوة ولا يوجد إلا بوجود القوة مقتربة به وهذا المعنى هو المعنى حركة. انظر السياع الطبيعي (المتن) ص ٢٢. كذلك يحددها ابن رشد أنها كمال المتحرك بما هو متحرك، انظر السياع الطبيعي، ص ١٠٧، فالحركة هي وجود متوسط بين القوة والفعل والإمكان المخصوص، وإلى ما هو بالفعل والكمال المخصوص، وإلى ما هو بالقدرة والإمكان المخصوص، وإلى ما هو متوسط بينهما، وهو كالمؤلف ما بالكمال وما بالقوة. وهذا أحد ابن رشد من كل جزء، وينبئ هذا التعريف للحركة لبيان قيمة الصلة بين القوة والهيولي. للمزيد من التفصيلات بشأن آراء الفلسفه (أرسطوطاليس وابن سينا وابن باجة) من مسألة القوة والهيولي والحركة انظر، معن زيادة، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص ٥٠. ويشان رأي أرسطوطاليس بالتفصيل انظر رافيسون، ميتافيزيقاً أرسطوط، نقلأ عن بول جافيه وجيريل سياني؛ مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة يحيى هويدي، ص ٨٢. ويصرح رافيسون، أن الحركة هي السلام موجود في الوجود، وهي اللازم في حالة انتقاله إلى الفعل، أي أن الحركة هي النقطة اللامتناقمة التي تتلاقى عندها الأضداد.

(٩٣) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (تريج) مقالة الألف الكبرى، ص ١٢٦.

(٩٤) أيضاً، مقالة الزاي، ص ٧٨٠.

(٩٥) أيضاً، مقالة الحاء، ص ١٠٣٢.

(٩٦) انظر، تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٦٧، وقارن نشرة المتن، ص ٦٧.

(٩٧) انظر التفصيلات، الفصل الأول، البحث الثالث، خصائص الجسم الطبيعي (التاهي).

موضوع التغير الذي في الجوهر، تكون بالقوة، وبعد وجوداً وسطاً بين الذي بالفعل وهو الصورة، وبين العدم الذي بالعرض، وذلك لأن الميولي تشبه الوجود بجهة والعدم بجهة أخرى^(٩٨).

المقصد الثاني - مفهوم القوة^(٩٩) وعلاقته بالميولي

درس ابن رشد العلاقة بين القوة والميولي بشكل تفصيلي، ويمكن تلمس ذلك من خلال إيراد المعانى المختلفة للقوة^(١٠٠). وقبل إيراد هذه المعانى المختلفة للقوة لا بد من القول أبداً ومبيناً، إن الحد الحقيقي للقوة، كما سيظهر من خلال هذه المعانى، هو أقرب في المفهوم إلى معنى التغير بشكله العام الكلى، أي أقرب إلى الحركة بمفهومها الطبيعي. وهذا ما يشدد عليه ابن رشد بالاستناد إلى تعريف الحركة، إذ يقول «إن الحركة هي كمال ما بالقوة، فإذا لم تكن هنالك قوة لم تكن هنالك حركة»^(١٠١)، أي أن ابن رشد يربط القوة بالفعل من خلال الحركة و يجعلها وجوداً متوضطاً بينهما^(١٠٢).

و قبل ذكر المعنى الحقيقي للقوة، مهد ابن رشد لها بذكر معانٍ أخرى للقوة تقال عليه بطريق الاستعارة والتشبّيه^(١٠٣).

(٩٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوبنج) مقالة الحاء، ص ١٠٣١، ويوضح ابن رشد في مقالة اللام، ص ١٤٣٧، هذا المعنى للتغير رابطاً إياه بالميولي، عادةً ذلك مبدأ للأضداد، مقدماً التغير إلى أربعة أقسام، كما أشرنا إلى ذلك مراراً. فالتضاد الذي في الجوهر هو الصورة والعدم، والتضاد الذي في الكيف هو الحرارة والبرودة، وفي الكل الزيادة والنقصان، وفي الأين السكون والحركة. وعليه فلا تضاد إلا وله مادة، ولكن ليس هذه المادة مادة لكل تضاد بل هي مادة من طريق أنها تقبل الأضداد لا من طريق أن لها واحداً من الضدين في جوهر بل هي ثابتة.

(٩٩) درس ابن رشد بالتفصيل القوة والفعل في تقسيمه للموجودات إلى قوة و فعل، وذلك في مقالة الطاء من تفسير ما بعد الطبيعة، وكذلك في مقالة الدال من التفسير أيضاً، ودرسها في مقالة اللام أيضاً، وفي السماع الطبيعي عند دراسته للمبادئ العامة للموجودات وللحركة، وكذلك في تلخيص ما بعد الطبيعة. ويقول في التفسير، لما كان الموجود بما هو موجود. شرع في هذه المقالة (الطاء) يتكلم في أنواع القوة والفعل ليرجع جوهرها وينسب ذلك إلى الدلائل، وبين المتقدم فيها، ويعاند الذين يتذمرون وجود القوة في الموجودات، انظر مقالة الطاء، ص ١١٤. ويلاحظ هنا، أننا لا نشير إلى حد الفعل وطبيعته لأن ذلك مخصوص له الفصل الثالث لعلاقته بالصورة، وسوف لا نهنئ كثيراً بالتحديدات غير الدالة في صلب مفهوم القوة وعلاقتها بالميولي إلا تماماً.

(١٠٠) كنا قد أشرنا سابقاً، الفصل الأول حاشية (١٤٤) إلى حد القوة بشكل إيجابي والآن نشير إلى ذلك بالتفصيل ومن وجهة نظر أخرى، أي ستدرسها ضمن مفهومها الكلى لأنها تقال بشكل أعم مما تقال على الحركة والتغير فقط، انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوبنج)، الطاء، ص ١١٦.

(١٠١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (الطاء)، ص ١١٣١، وراجع ما قلناه حاشية (٩٢) من هذا الفصل.

(١٠٢) انظر السماع الطبيعي (المهد) ص ٨٧. وخصوص ابن رشد هذا القول المقالة السادسة من السماع الطبيعي التي بحث فيها مفهوم المتصل وعلاقته بالحركة والزمان والمكان. انظر ما قلناه بالتفصيل عن هذا المفهوم، الفصل الأول، البحث الثالث، وقارن، ماجد فخري، ابن رشد...، ص ٦٩.

(١٠٣) هناك معانٌ للقوة تقال بطريق الاستعارة، منها مثلاً ما يقال في صناعة المندس إن خطأً كذا يقوى على سطح كذا، وإنما قبل ذلك فيه لأن الخط هو بالقوة مربع لكن خروجه من القوة إلى الفعل ليس يتغير ولا من قبل حرك، فلذلك قيل فيه قوة، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٠٩. وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عنثان) =

والمعنى الحقيقة للقوة تذكر بعدة تحديدات، تشير كلها إلى بيان المبدأ الذي هو بالقوة بالنسبة إلى المبدأ الذي هو بالفعل (الصورة). ومن معانٍ القوة الحقيقة أنها:

أ - تقال للمبدأ الذي من قبله ينفع الشيء عما يفعل به فعلاً ما، افعلاً هو أجود وأكثر لموافقة ذلك الفعل وقبوله^(١٠٤) ويوضح ابن رشد ما المراد من معنى الأشياء المفعولة عن غيرها، فيقسمها إلى قسمين: منها ما تفعل إلى الذي هو أفضل، وهي التي يقال إن لها قوة، ومنها ما تتفعل إلى الذي هو أرداً وهي التي يقال فيها إن ليس لها قوة^(١٠٥). هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن معنى المبدأ يقال بنسبة إلى قوة واحدة هي السبب في سائرقوى الأخرى، والتي هي بمثابة أوائل ومبادئ للموجودات الكائنة الفاسدة، وهي منسوبة إلى قوة واحدة هي المبدأ لجميعها^(١٠٦).

ب - وتقال قوة على كل ما كان له مبدأ تغير في غيره بما هو غيره^(١٠٧). وهذا الحد للقوة أقرب في محمله من حد المركبة التي هي كمال ما بالقوة. لأن ابن رشد هنا قد عد مبدأ التغير في الغير بما هو غير أصلًا للتغير، أي أنه أشار إلى الميول بشكل ضمبي، أي أنه قد عد القوة بمثابة الأشياء المركبة لغيرها مثل الحرار يسخن والطبيب يبرء، وبالجملة جميع الصنائع الفاعلة.

ج - وتقال قوة أيضًا على الشيء الذي له قوة ينفع بها من شيء آخر^(١٠٨). أي إن مفهوم القوة يقال على الأشياء التي من شأنها أن تتحرك من غيرها وهي المقابلة للقوى المركبة، وهي بهذا المعنى تقال على كل ما في ذاته مبدأ حركة، وبهذا الحد للقوة ينفصل الحد العام للطبيعة عن الصناعة^(١٠٩).

د - وتقال قوة على ما فيه مبدأ به يمكن أن يتغير من غيره إلى شيء ما وينقلب إليه ذلك الذي ينقلب إليه، إما أن يكون أشر وأما أن يكون أجود^(١١٠). ويوضح ابن رشد هذا التحديد للقوة مبيناً أن التغير إلى الرداءة إنما يكون بالقوة لأن الذي يتغير إلى الفساد لم يكن فيه قوة على الفساد لما أمكن فيه أن يفسد، وإذا كان ذلك فهذه الأشياء لها في أنفسها أحوال وعمل ومبادئ بها صارت قابلة للتغير^(١١١). ونص تفسير ابن رشد لحد القوة يعني به وجود مادة قابلة للتغير في كل الأحوال لأن فيها قابلية أو إمكان التغير.

= ص ٤٢٥ نشرة المند، ص ٢٨ . وقد تقال القوة مثلاً على الفعل الجيد، وبهذا يقال وإن فلاناً له قوة على القول والمتشي وغير ذلك، وأيضاً قد تقال على ما ينفع بسر ويفعل بهولة كما قيل في مقوله الكيف. انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٢٤؛ نشرة المند، ص ٢٧؛ وقارن تفسير ما بعد الطبيعة (بوريح) مقالة الدال ص ٥٨٣.

(١٠٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (الدال) ص ٥٨٢ وقارن مقالة الطاء، ص ١١٠٩ وما بعدها.

(١٠٥) أيضاً، مقالة الدال، ص ٥٨٢.

(١٠٦) أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١١.

(١٠٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، ص ٥٨٤؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ١٢٤ نشرة المند، ص ٢٧.

(١٠٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، ص ٥٨٢.

(١٠٩) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٢٤؛ وقارن نشرة المند، ص ٢٧، وراجع ما قلناه في حد الطبيعة والصناعة، الفصل الأول، البحث الثاني.

(١١٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوريح) مقالة الدال، ص ٥٨٥.

(١١١) أيضاً، ص ٥٨٥.

هـ - وأحياناً تقال القوة على أجزاء الشيء الذي في الشيء، وهذا على معندين: الأول تقال على الأجزاء التي من قبل الكيفية مثل المادة والصورة؛ والثاني تقال على الأجزاء التي في الكمية، والأجزاء التي في الكمية متى كانت متصلة كانت قوة محسناً، ومتى كانت بالفعل في الشيء إلا أنها مربطة ببعضها أو ملصوقة كان اسم القوة يقال عليها بتأخير^(١١٢). ويشير ابن رشد هنا إلى المذهب الذري الذي يرى المعنى الثاني في مفهوم القوة، إذ يصرّح هذا المذهب أن الأجزاء التي لا تتجزأ هي عنصر الأشياء كانت بالقوة في جميع الأشياء، وذلك قبل أن تشتبك بعضها ببعض وأنها لم تكن بالفعل^(١١٣).

ويتضح من خلال هذه التحديدات للفوة، أن القوة تقال على الأمور الممكنة في الشيء، أي أن الذي فيه القوة على الانتقال من حالة إلى أخرى^(١١٤).

ويريد ابن رشد من ذلك كله صياغة حدّ حقيقي للفوة، يعني على أساسه مفهومه العام للحركة بشكلها المتعارف عليه في العلم الطبيعي، فيقول «إن القوة هي الحد الذي يقال فيه إنه ابتداء تغيير في آخر من جهة ما هو آخر»^(١١٥).

وإذا ما أردنا أن نوضح هذا الحد الحقيقي للفوة، نقول إن ابن رشد قد أراد بهذا التحديد لها أن اسم القوة الحقيقي يقال عن الأمور المتحركة، والتي جبعها ينطلق عليها القول إنها مبدأ في الشيء شأنه أن يفعل به في غيره لما هو غير أو ينفعل به عن غيره لما هو غيره^(١١٦).

وبعبارة أخرى إن القوة هي أي شيء «ما كان به مستعداً لأن يوجد بالفعل، وهذه هي القوة التي تقال على المهيولي بشكل عام»^(١١٧).

(١١٢) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٢٥ - ٢٦؛ وقارن نشرة الهند، ص ٢٨.

(١١٣) أيضاً، ص ٢٦؛ وقارن نشرة الهند، ص ٢٨؛ تفسير ما بعد الطبيعة (بريج) مقالة اللام، ص ١٤٤٥. ويشأن موقف ديمقريطس والمذهب الذري عموماً، انظر ابن رشد، تلخيص السهام والعالم (العلوي) ص ٣٠٩؛ كذلك علي سامي النشار وبعثته، ديمقريطس فيلسوف اللذة وأثره في الفكر الفلسفى الحديث.

(١١٤) يوضح ابن ميمون، معنى الإمكان عند أرسطوطاليس، وتبعاً له ابن رشد، يقوله: «إن كل ما هو موجود بالقوة فهو مادة تكون حلاً لإمكانه قابلة لاستعداده...، وإن مراد أرسطو من الإمكان في هذا الموضوع إنما هو الاستعداد التام لحدوث الشيء، مثل المزاج الإنساني وتراوبيه التي تحدث في مادته، أعني العطفة، وأما الإمكان المطلق الذي هو بحسب الماهية وهو أن تكون الماهية قابلة للوجود والمعدم في الجملة وإن حصل استعداده التام لم يحصل». انظر دلالة الحالرين (حسين آتاي) ص ٢٧٠ - ٢٧١.

(١١٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بريج) مقالة الدال، ص ٥٩٣؛ مقالة اللام ص ١٤٤٣.

(١١٦) نفسه، مقالة الدال، ص ٥٩٢.

(١١٧) انظر، تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٢٥، ص ٨٣؛ وقارن، نشرة الهند، ص ٢٧. ويشير ابن رشد إلى أن هذا الحد للفوة هو الذي ارتضاه أكثر الفلاسفة، انظر أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة (ضمن التفسير) مقالة الدال، ص ٥٨٢، وقارن 1019. Metaphysica, (Ross), BK XII, p. 1019. وقد حد الفلاسفة العرب القوة، فهي عند الكثدي، كل ما ليس بظاهر وقد يمكن أن يظهر مما هو فيه بالقوة، انظر الحدود (ضمن المصطلح) (الأعسم)، ص ١٩٤، وانظر معانى القوة عند ابن سينا، النجاة، (ماجد فخرى) ص ٢٥٠، ويخدعا ابن سينا، أنها مبدأ التغير في آخر من حيث أنه آخر. وبداً التغير إما في المفعول وهو القوة الانفعالية، وما في الفاعل، وهو القوة الفعلية.

المقصد الثالث - أنواع القوة وعلاقتها بالهيولى

تتميز طبيعة العلاقة بين القوة والهيولى من القول إن القوة هي الاستعداد الذى في الشيء، والإمكان الذى فيه، لأن يوجد بالفعل. والذى نبغى من وراء هذا القول الانطلاق إلى مجال أرحب في دراسة هذه العلاقة، من خلال النظر في أصناف القوة وأنواعها وصلة ذلك بالهيولى، مع بيان أيها أقدم في الوجود هي أى الفعل، ومنى تقدم هي على الفعل، ومنى يكون التقدم للفعل عليها^(١١٨).

والقوة عند ابن رشد، تنقسم إلى قسمين: قوة فاعلة وقوة منفعة. والفاعلة هي مبدأ تغير في شيء آخر بما هو آخر لا في نفسه، أما المنفعة، فهي القوة التي تتقبل التغير في ذاتها من آخر من جهة ما هو آخر، لأنه من المعروف بنفسه أن الشيء لا ينفع من نفسه^(١١٩).

وكان ابن رشد قد أشار في حده للقوة المنفعة إلى الهيولى عاداً إياها مبدأ للانفعال بشكل دائم، لأن فيها قوة التغيير من غيرها وليس من نفسها. ويفهم من هذا أن القوة الفاعلة وإن فعلت في ذاتها يكون ذلك الفعل بالعرض، وليس بالذات، مثلما يقول إن الطبيب يبرئ نفسه. وأما القرى الطبيعية فالأمر فيها بالعكس، أي أن فعلها بالذات، أما القوة المنفعة والتي ليس لها قدرة الفعل من ذاتها والانفعال، إنما يكون الانفعال لها عن غيرها. وابن رشد يرى أن ذلك يمكن معرفته من خلال النظر في أصناف العدم، لأن العدم منه ما هو عدم طبيعي والذي هو رفع الشيء عنها شأنه أن يوجد في غيره، وعدم قسري، وهو رفع الشيء عنها شأنه أن يوجد فيه^(١٢٠).

وبناء عليه يمكن القول إن القوة الفاعلة تكون ذاتياً من قبل الصورة، أما القوة المنفعة فتكون من قبل المادة والهيولى، وهذا ما أراده ابن رشد من ذلك أي أن الصورة وفق رأي ابن رشد لا تنفع بما هي

(١١٨) سوف لا أشير بالتفصيل إلى تقدم الفعل على القوة، لأن ذلك سيذكر في الفصل الثالث.

(١١٩) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بويج) مقالة الطاء، ص ١١١٠ وقارن، تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) ص ٤٨٠ نشرة الهند، ص ٨٠.

(١٢٠) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) ص ٤٨٠ وقارن نشرة الهند، ص ٨٢. وانظر ما سنتقوله لاحقاً وبالتفصيل عن العدم، الفصل الرابع، وقارن الإشكالات التي يثيرها ابن رشد بشأن طبيعة القوة المنفعة والقوة الفاعلة، تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) ص ٤٨٠ نشرة الهند، ص ٨٢. ومن هذه الإشكالات، بشأن القوة المنفعة، أنه لربما يقال إن القوة المنفعة مثلما هي تفعل من غيرها قد تفعل من ذاتها، مثل الصحة قد تكون من الطب ومن ذاتها، وبعضها لا يمكن أن تكون كذلك مثل المرض فإنه لا يكون إلا عن صناعة البناء. ويحيب ابن رشد على هذا الجواب، فيقول: إن الصحة إنما تكون بالصناعة والطبيعة، ولذلك فإن هذه الصنائع (يقصد الطبيعة والصناعة) إنما تفعل نهاية ثم تنتظر حصول هذه الغاية عن عراك لا يتحرك، وأما المرض فإنه لا يحدث إلا عن الصناعة وراجعاً إلى الاختيار. والاختيار هنا هو القوى الفاعلة، وهذه القوى الفاعلة عند ابن رشد قسيان، ذوات نفوس، وغير ذوات نفوس فاعلة بالطبع، وذوات النفوس فاعلة بالاختيار والرواية. وذوات النفوس منها ما هي ناطقة، ومنها ما هي غير ناطقة، فالي لا نطق لها ولا شوق يخصها إنما تفعل بالذات أحد الفيدين، مثل الحار يسخن، والبارد يبرد، وليس لها قوة إلا على أحدهما فقط (= أي قوة العدم) وأما التي تفعل بالاختيار فإن لها قوة على فعل أيها شاءت من الأضداد.

ولذلك كانت الصنائع الفاعلة معرفة الأضداد فيها لعلم واحد مثل صناعة الطب، فإنها بمعرفة الصحة والمرض. أما القوى الطبيعية فإنها إذا لاقت مفعولاتها فعلت باضطرار، كالنار إذا لاقت الخشب فإنها تحرقه ولا بد.

صورة من مبدأ مغير بالذات وإنما تتفعل بالعرض، ولذلك يكون التغير لها ليس تغييراً أولاً، بل من جهة ما هي صورة في متفعل وهي المادة. وعليه فإن الصورة التي ليست في مواد لا تتفعل أصلًا لا بالذات ولا بالعرض^(١٢١).

ووفقاً لذلك فإن كل قوة متفعلة منها كانت طبيعتها، فإن حد القوة الأولى مأخوذ فيها وهي المادة الأولى، وكذلك كل قوة فاعلة، فإن حد القوة الأولى مأخوذ في حدتها فعل الصورة الأولى وهي البريئة من الميولى^(١٢٢).

وهنا نجد أن حد القوة الأولى قد ذكر في القوة المفعولة والقوة الفاعلة، وسبب ذلك أن ابن رشد يذكر عدة مشكلات بشأن هذه التسمية (القوة الأولى) فيقول إنه لربما تكون القوة الفاعلة والمتفعلة مجتمعة في شيء واحد بعينه مثل المتحرك في المكان بذاته (أي مثل التجارة للتجار والبناء للبناء)، أما في حركة الاستحالة والتكون فإن مبدأ الفعل فيها هو غير مبدأ الانفعال. هذا من جهة ومن جهة أخرى، إنه لربما تكون قوة الفاعل في شيء آخر غير الذي فيه قوة الانفعال، لأن بعض الأشياء تكون الفاعلة فيها في المتفعل نفسه وبعضاً في غيره^(١٢٣).

ويوضح ابن رشد ذلك فيما نصه «إن المتفعل ينفعل من حيث له مبدأ مغایر له يخرجه من القوة إلى الفعل، وليس من شرط هذا المبدأ أن يكون فيه موضوع مغایر للموضوع الذي فيه قوة الانفعال بالمكان. فمثلاً العنصر المادي فيه مبدأ الانفعال، فوجب أن يكون شيء عن شيء عن شيء مثل تكون النار من الدهن والأشياء الدسمة وانحلال أجزاء الشيء المواتي إلى ما إليه ينحل»^(١٢٤).

ويريد ابن رشد من هذا كله الاستنتاج أنه لا يوجد شيء ينفعل من ذاته من جهة ما هو شيء واحد وليس هناك شيء آخر من قبله يغير لأنه لو كان ذلك لكان الشيء بالقوة من حيث هو بالفعل، وهذا عمال، لأن البسيط ليس فيه قوة أصلًا وأن الذي فيه القوة هو المركب^(١٢٥) من مبدئين أحدهما بالقوة والأخر بالفعل.

وهنا نصل إلى صلب الموقف الرشدي من القوة والفعل وأيهما أسبق في الوجود من الآخر. وابن رشد هنا يرد على من ينكر وجود القوة في الشيء، ويعده الذي يقول ذلك إنما هو منكر «للإمكان» وكل من يقول ذلك فهو سوقسطاني^(١٢٦).

(١٢١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوج)، مقالة الطاء، ص ١١١١. ومعنى الانفعال هنا، في نظر ابن رشد، أنه ينفعل إلى الأردا أو إلى الفساد، أي ليس ينفعل شيء من ذاته.

(١٢٢) أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١١١.

(١٢٣) أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١١٢؛ وقارن مقالة اللام، ص ١٤٥٠.

(١٢٤) أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١١٢.

(١٢٥) أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١١٣؛ ومعنى اللاقوة هنا لا يقصد به شيئاً بسيطاً بل عدم تلك القوة، وهذا الذي هو ضد القوة هو عدم.

(١٢٦) أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١٢٦؛ وقارن تشخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٨٢؛ نشرة الهند، ص ٨٤. ولا يعيق ابن رشد هنا بالسفطة المعنى التاريخي لهذه المدرسة، بل يقصد به الجاحب المنطقى، وانظر التفصيلات لاحقاً.

وعليه، فإن ابن رشد يشير وتبعاً لأرسطوطاليس إلى أن أول من صرخ بإنكار وجود القوة المقدمة بالزمان على الشيء الذي هي قوية عليه هم أصحاب المدرسة الميغاري (١٢٧)، Megaric School، هؤلاء الذين يصرّحون أن القوة عند الفعل فقط، يعني أن القوة والشيء الذي توجد قوية عليه يوجدان معاً. وهذا يلزم عنه بنظر ابن رشد ألا تكون قوة أصلًا (١٢٨)، لأن القوة عند ابن رشد مقابلة للفعل (١٢٩) ولا يمكن أن يوجدا معاً. وبشكل آخر، يقول ابن رشد «إن المساواة بين القوة والفعل وإنكار القوة في الشيء يؤدي إلى أن يكون الممكن ضرورياً، والضروري ممكناً» (١٣٠)، وهذا عمال طبيعياً، لأن القوة كما عرفناها هي الاستعداد والإمكان لأن تكون بالفعل، وهي ليست قوية على الفعل بذاتها (١٣١).

ورأى الميغارين هذا قد وجد له صدّى عند بعض المتكلمين المسلمين لا سيما الأشاعرة بشكل خاص، بحسب ما صرّح به ابن رشد. إلا أن ما يميز الأشاعرة عن الميغارين أنهم جعلوا الإمكان من

(١٢٧) من الملاحظ أن ابن رشد يطلق على هذه المدرسة وتبعاً لأرسطوطاليس ونقلأ عن الترجمة العربية القديمة اسم غاريقون، انظر تفسير ما بعد الطبيعة (بوج) مقالة الطاء، ص ١١٢٦.

(١٢٨) نفسه، ص ١١٢٦، وقارن أرسطوطاليس ما بعد الطبيعة (ضمن تفسير) ص ١١٢٤ (Ross) *Metaphysica*, BK XII, p. 1046.

ص ٤٧؛ وقارن يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢١١ وما بعدها. ويعتقد برهيه أن موقف الميغارين من مفهوم أرسطوطاليس للقوة والممكن يُعد من الحجج المفعمة التي تخرج فلسفته، انظر ص ١٢١؛ وقارن، التفصيلات لاحقاً، وانظر حاشية (٤٢) من هذا الفصل. وفي شخصيات هذه المدرسة المهيمن ديمودورس كرونوس الذي كان أستاذًا لزيتون الرواقي أيضًا، وقد حل على مبدأ أرسطوطاليس في الوجود بالفعل والوجود بالقوة وصرح «أن ما هو موجود بالقوة أو الممكن غير موجود». وقد اصطمع بذلك حجة يمكن وضعها على النحو الآتي: لا يمكن أن يخرج شيء مستحيل من شيء ممكن. ولكن من الحال أن يكون أي شيء في الماضي غير ما هو. إذ لو كان من الممكن أن يكون شيء في ماض غير ما هو، لوجب أن يخرج ما هو مستحيل (الاستحال) مما هو ممكن (الإمكانية). وعليه لم يكن ممكناً أبداً أن يكون شيء غير ما هو، ومن الحال أن يحدث شيء لم يكن بالفعل. وعليه، فالوجود بالقوة مفهوم فاسد. ومن الملاحظ هنا، أن نكران ما هو ممكن أو موجود بالقوة يلزم من إيان الميغارية بالوجود الواحد المطلقاً. انظر الموسوعة الفلسفية العربية، ط ١، ج ٢، ق ٢، بيروت، ١٩٨٨، ص ١٣٦٤، مادة «ميغاريون» بقلم كريم متى.

(١٢٩) من الجدير بالذكر أن ابن رشد قد تنبه إلى هذه المسألة ولاحظ ما فيها من إشكالات وصعوبات ثار حولها، لا سيما في مسألة أيهما أسبق القوة أم الفعل؛ فنعلم ابن رشد حلاً متعلقاً بهذه المسألة، بأنه ذكر أن القوة لا تذكر إلا ويدرك معها الفعل، لأن القوة والفعل هما من جنس التقابل، ومع ذلك فيمكن أن يكونا من جنس المضاف، لأن كلاً من المضافين إنما يتصور بالإضافة إلى صاحبه، ولهذا فلا يطلب الحد أحياناً في جميع الأشياء على وتبة واحدة لأنه ليس لكل الأشياء أجتناس وفصول، بل بعض الأشياء تحد من مقابلاتها وبعض من معقولاتها وبعضها بائنها وانفعالاتها، انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٨٢؛ وقارن نشرة المند، ص ٨٤.

(١٣٠) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٨٤؛ وقارن نشرة المند ص ٨٦.

(١٣١) أيضاً، ص ٨٤؛ وقارن نشرة المند، ص ٨٦. ويشير ابن رشد هنا إلى أن هذا المبدأ، أي مبدأ القوة والفعل، مبدأ عظيم من مبادئه، الصنائع الجزيئية النظرية، والغلط فيه سبب لاغاليط كثيرة، وهو بالجملة أقوى الأسباب في أن يفضي بنا إلى السفسطة.

قبل القائل فقط، وفي موقفهم هذا (أي الأشاعرة) مخالفة لطابع الإنسان في اعتقاداته وفي أعيانه^(١٣٢)، ويقصد ابن رشد بذلك نظريةتهم الشهيرة (في الاستطاعة) وهي التي تذهب إلى القول «إنه ليس في الإنسان استطاعة وقدرة»، وعلى هذا تبطل الحكمة العملية، وتبطل الإرادات والاختيارات وبجميع الصنائع الفاعلة، بحسب رأي ابن رشد^(١٣٣).

ويقدم ابن رشد مثلاً على هذه الآراء التي تساوي بين القوة والفعل، وتنكر وجود القوة وتقديمها بالزمان على الشخص المكون بقوله «إن القوة على البناء هي مع البناء، وإن البناء حينها لا يعني ليس له قوة على البناء لأنها إنما توجد له القوة على البناء في وقت البناء». وكذلك كانوا لا يقولون في سائر القوى أنها لا تقدم ما هي قوية عليه بالزمان^(١٣٤)، ولكن هذا الرأي محال ومرفوض جملة وتفصيلاً عند ابن رشد^(١٣٥).

والذي يريد أن يصل إليه ابن رشد من تقديم اعتراضاته على رأي المغاربين، ومن ضمنهم المتكلمون الأشاعرة، التدليل على أن القوة موجودة، ولكنها لا تقوى على الوجود الفعلي بذاتها. وبعد هذا أحد الأدلة الأساسية الفلسفية التي تذكر في العلاقة بين الميولي والصورة^(١٣٦)، وفي كيفية تقدم الصورة على الميولي بالفعل، وما يترتب عليه من تفصيلات أخرى.

ويمكن إجمال اعتراضات ابن رشد على هؤلاء بالشكل الآتي:

(١٣٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة (الطاء) ص ١١٢٦.

(١٣٣) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٨٥؛ وقارن نشرة المند، ص ٨٧؛ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الله، تقديم وتحقيق، د. محمود فاسق، القاهرة ١٩٥٥، ص ٢٢٢، حيث يشير بالفقد التفصيلي لنظرية الأشاعرة في الاستطاعة. ويشير ابن رشد إلى أن الأشاعرة أدّاهم النظر إلى القول بها ليصححوا بها أموراً بتنا أولاً على صحتها، وأصطلحوا مع أنفسهم عليها، فهم يطلبون تزييف ما يعاندهما، وإثبات ما يعارضها. وبشأن أصول هذه النظرة انظر، أحد محمود صبحي، في علم الكلام، ج ٢، الأشاعرة، ص ٦٤. ويتضح موقف الأشاعرة من هذه النظرية بالرد على السؤالين الآتيين:

١ - هل الاستطاعة تسبق الفعل أم تصاحبها؟

٢ - هل تكون القدرة على الفعل وضده، أم قدرة على الفعل فقط؟

وهنا يجيب الأشعري على السؤال الأول فيقول: إن الاستطاعة مصاحبة لل فعل لأنها عنده عرض لا يبقى زمانين، ومن ثم فإن الله يخلق الاستطاعة في العبد عند قيامه بالفعل. ولكن أليس الاستطاعة راجعة إلى أحوال الإنسان من صحة البناء وسلامة الجوارح الازمة لأداء الفعل وهذه ملازمة للإنسان قبل الفعل وعنده، وهنا لا يشرط الأشعري هذه الأحوال، وإنما يقر وجود الفعل بوجود الاستطاعة. أما السؤال الثاني، فيجيب عليه الأشعري بتنفي أن تكون الاستطاعة هي القدرة على الشيء وضده، لأن من شرط القدرة الحادثة وقت الفعل أن يلزم في وجودها وجود مقدورها، لأنه لو قدر الإنسان على الشيء وضده لكان معنى ذلك في رأيه أنه يجب وجودها معاً في وقت واحد، وبذلك يكون الإنسان مطيناً وعاصياً في وقت واحد. وقارن للتفصيلات بشأن تطور أصول النظرية عند الأشاعرة، حيد خلف السعدي، عبد القاهر البغدادي وآراءه الكلامية، رسالة ماجستير (مخطوط)، كلية الأداب، بغداد، ص ٨٧ وما بعدها.

(١٣٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١٢٧؛ وقارن مقالة اللام، ص ١٥٧٦.

(١٣٥) انظر التفصيلات لاحقاً، الفصل الثالث، مسألة تقدم الفعل على القوة.

(١٣٦) انظر ما قلناه سابقاً، في الفصل الأول، وفي حد الطبيعة هل هي الصورة أم الميولي، وبيان رأي ابن رشد فيها.

أـ إنـه لا يـصلـقـ عـلـىـ الـبـنـاءـ أـنـهـ بـنـاءـ إـذـاـ لـمـ يـكـنـ يـبـيـ،ـ وـذـلـكـ فـيـ غـاـيـةـ الشـفـاعـةـ لـأـنـهـ إـذـاـ كـانـ الـبـنـاءـ حـسـنـاـ لـاـ يـبـيـ لـيـسـ فـيـ «ـإـمـكـانـ»ـ أـنـ يـبـيـ،ـ فـإـنـ صـورـةـ الـبـنـاءـ الـتـيـ هـيـ مـهـنـةـ الـبـنـاءـ هـيـ بـعـينـهاـ عـدـمـ إـمـكـانـ الـبـنـاءـ.ـ أـعـنـيـ أـنـ يـلـزـمـ أـنـ الـبـنـاءـ إـنـاـ سـمـيـ بـنـاءـ فـيـ حـيـنـ مـاـ لـاـ يـبـيـ،ـ بـمـاـ فـيـهـ مـنـ عـدـمـ إـمـكـانـ الـبـنـاءـ،ـ فـيـكـونـ لـاـ فـرـقـ بـيـنـ مـنـ عـنـدـهـ مـهـنـةـ الـبـنـاءـ فـيـ حـيـنـ مـاـ لـاـ يـبـيـ وـمـنـ لـيـسـ عـنـدـهـ،ـ وـهـذـاـ هـوـ فـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ جـوـهـرـ الصـنـاعـةـ هـوـ عـدـمـ فـعـلـهـاـ (١٣٧ـ).

ويوضح ابن رشد هذه النقطة بشكل تفصيلي فيقول: «إنه إن لم تكن هذه المهنة موجودة في الذين لهم المهن في وقت ما لا يفعلون من غير أن يطرا عليهم شيء يفسد المهنة، إما نسيان يكون لآفة، وإما لطول مرض، فيجب ضرورة أن تفسد عند الفراغ من الفعل، ولكن المشاهد والمحسوس أن الشيء المهني لا يفسد عند الفراغ من الفعل^(١٢٨).»

ب - وإذا ما أردنا أن نطبق هذه الحالة على الأشياء الطبيعية نجد أيضاً أن القوة متقدمة بالزمان على الفعل. فلو أخذنا مثلاً الأشياء الطبيعية وافتضنا أنه لا قوة فيها قبل أن تفعل، لزم ألا يكون هنا شيء بارد ولا حار، وبالجملة ليس هنا ملموس قبل أن يحس بحاسة اللمس، ولا مطعمون لا حلو ولا مر، قبل أن يذاق، وبالجملة لا يوجد محسوس قبل أن يحس، فلا يوجد شيء من هذا كله دون أن يكون الحيوان لا بالقوة ولا بالفعل^(١٤٩). وهذا القول إنما هو شبيه بما يذهب إليه الفيلسوف السوفسطائي المعروف بروتاغوراس، حسبما يرى ابن رشد وتبعاً لأرسطو طاليس^(١٤٠)، إذ يقول بروتاغوراس إن الإنسان مقاييس الأشياء جميعاً هو مقاييس وجود ما يوجد منها ومقاييس لا وجود ما لا يوجد^(١٤١).

ولكن هذا القول محال عند ابن رشد إذ يربط ابن رشد بين مفهوم القوة في الأشياء وبين المعرفة لها، فيقول وإن الحاس إذا لم يحس فهو حاس بالقوة، فإذا انتقى القوة لزم إلا يكون الحيوان حيواناً إلا في وقت إحساسه^(١٤٢). وهذا محال طبعاً، لأنه سوف يجمع التقىضين في وقت واحد، وهذا خلف منطقى^(١٤٣). يحاول ابن رشد من خلاله إيراز الموقف المنطقى لهذه المسألة من خلال الاعتماد على مبدأ

^(١٣٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٢٧. ومن الملاحظ أنه يمكن القول إن هذا الرد الرشدي على المدرسة الميتارافية يمكن أن ينطبق على رأي الأشاعرة في (الاستطاعة)، كما ذكرنا.

^{١٣٨}) أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١٢٨.

نفسه (۱۴۹)

^{١٤٠} أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١٢٩، ويسمى ابن رشد هذا الفيلسوف أفراطورش.

(١٤١) انظر بشأن فلسفة بروتاغوراس، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٤٦ . ويعرف يوسف كرم هذا القول لبروناغوراس، فيقول وتبعداً لرأي أفلاطون في محاورة ثيتاتوس، إن معناها الجمع بين رأي هيراقليطس في التغير المتصل . وقول ديكفريطم، إن الاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة .

(١٤٢) انظر نفسه ما بعد الطبيعة، مقالة الطلاق، ص ١١٢٩.

(١٤٣) انتظر ما قلناه في حاشية (١٢٨)، ويقدم برهيه، في تاريخ الفلسفة، ج ٢، ص ٩، هذا الصراع بين المغارين من جهة وبين أرسطوطاليس وتبعاً له ابن رشد من جهة أخرى، من خلال مبدأ عدم التناقض، إذ يذهب المغاريون إلى القول بجمل التقييضين في وقت بعينه، فيقولون إن مبدأ عدم التناقض ينبع على أن المسألة الواحدة لا تتحمل

التناقض فيقول «إن الذي يقول في الشيء لا قوة له على أن يكون أنه قد كان أو سيكون، يكذب ضرورة، لأن مفهوم قولنا لا قوة له هو هذا المعنى، أعني لا قوة له على الكون، وهذا مفهوم بنفسه لأن الذي لا قوة له على الشيء لا يكون منه ذلك الشيء أبداً ما دام لا قوة فيه عليه»^(١٤٤).

ومن هذه الاعتراضات التي ساقها ابن رشد بوجه المدرسة الميغارية، التي تنكر وجود القوة، يتبع أن القوة موجودة في الشيء وأنها قبل الفعل وأنها غير الفعل. ولكن قولنا قبل الفعل، لا يعني به إلا التقدم بالزمان المحدود القصير المدى، وذلك لأن الشيء إذا خرج إلى الفعل، فقد كان بالقوة قبل أن يخرج إلى الفعل. فإذا جحد جاحد تقدم القوة بالزمان ولم يمكن أن توجد مع الفعل، إذ كانت القوة والفعل متضادين^(١٤٥) فقد لزمه أن يصير القوة والفعل شيئاً واحداً، وأن قوله إن القوة مع الفعل كلام

= الإيجاب والسلب في آن واحد. والفالطات المذكورة تشير إلى حالات يتعين فيها بمقتضى هذا المبدأ الإجابة بنعم ولا، في آن معاً، مما يترتب عليه تقيي المطلق للذاته. ومن أمثلتها مغالطة الكتاب، إذا قلت إنك تكذب و كنت صادقاً، فأنت تكذب، وهذا معناه أنك صادق وكاذب في آن واحد. وكذلك يرغم المطلق الميغاري خصميه على الإقرار بأن له قرين، لأن من لم يفقد شيئاً فهو حاصل عليه، وهو لم يفقد قرينه. ويعتقد برهيه أن قول الميغاريين هذا قدواجهه أرسطوطاليس بصعوبة بالغة، ولم يمكن من تدليله إلا بعد أن أدخل إلى جانب الماهيات الثابتة والمتعينة، تصورات عن ماهيات لامعنية من قبل تصور القوة.

(١٤٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٣١.

(١٤٥) من الجدير بالذكر أن الفيلسوف ولتر ستيتس، في كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٣٠، يوجه نقداً ل موقف أرسطوطاليس وتبعاً له ابن رشد من هذه المسألة، فيقول: لما كانت الميول بلا صفات فليس فيها فروق، وهذا يبين في ذاته أن الفكرة الأرسطية عن الميول ليست مثل فكرتنا عن الجواهر الفيزيائية. فحسب استخدامنا الحديث يختلف نوع المادة عن نوع آخر فيه يختلف النحاس عن الحديد، لكن هذا الفرق هو فرق صنعة والصفات كلها عند أرسطو جزء من الصورة ومن ثم فمعنده أن اختلاف النحاس عن الحديد ليس مسألة اختلاف في الميول بل اختلاف في الصورة. وعلى هذا يمكن للميول أن تصبح أي شيئاً وإن كانت في الواقع ليست شيئاً، وهي لا تصبح شيئاً إلا بإحرازها الصورة. وهذا يؤدي إلى أكبر تناقض أرسطي هام بين القوة والفعل، القوة هي نفسها الميول والفعل هو الصورة، فالميول هي كل شيء بالإمكانية، فهي قد تصبح كل شيء وهي بالفعل ليست شيئاً، إنها مجرد إمكانية أو قدرة على أن تصبح شيئاً ولكن ما يعطي الميول تعيناً على أنها هذا أو ذلك وما يجعلها شيئاً فعلياً هو الصورة، وهكذا فإن واقعية الشيء هي بكل بساطة صورته.

وقد ظل أرسطو أنه بالتناقض بين القوة والفعل قد حل المشكلة القديمة الخاصة بالصيورة، (هي لغز طرحة الألييون ولم يكفي عن إثارة الاضطراب لدى المفكرين اليونانيين: كيف تكون الصيورة ممكنة؟ إن انتقال الوجود إلى الوجود ليس صيورة، فهو لا يتضمن أي تغير، وإن انتقال اللاوجود إلى الوجود مستحيل لأنه لا يمكن ظهور أي شيء من العدم. وعند أرسطو ان الخط الحاد الفاصل بين اللاوجود والوجود ليس موجوداً، ولقد أحل محل هذه المصطلحات المطلقة المصطلحين الشرين: القوة والفعل، وما متداخلان ملیان بالظلال. والقدرة في فلسفته تحمل عدل اللاوجود في المذاهب السابقة وهي تحمل اللغز لأنها ليست وجوداً مطلقاً، إنها لا وجود بقدر انتها لشيء بالفعل، ولكنها وجود لأنها وجود بالقدرة والإمكان، لهذا لا تتضمن الصيورة القدرة المستحيلة من العدم إلى الشيء، إنها تتضمن التحول من الوجود بالقدرة إلى الوجود بالفعل، ومن ثم فإن كل تغير، كل حركة، هو انتقال القدرة إلى الفعل، انتقال الميول إلى الصورة. ولا كانت الميول ليست هي ذاتها شيئاً، مجرد قدرة غير متحققة، حيث إن الصورة هي الفعل، فإنه يترب على هذا أن الصورة ليست شيئاً أرقى من الميول، لكن الميول هي ما يصبح الصورة. لهذا فمن ناحية الترتيب الزمني الميولي أسبق والصورة لاحقة.

لغولاً معنى له. وعليه يترتب أن نفي القوة هو نفي المادة الأولى وجميع الحركات والكون والفساد وجميع الصنائع التي تفعل عن الروية والاختيار الذي يفعل لدفع ضرر أو استجلاب نفع^(١٤٦).

ولكن ابن رشد لا يكتفي بهذا التحديد لتقدم القوة على الفعل، بل يقدم أدلة أخرى لذلك، من خلال ذكر مفهوم «الممكن» وعلاقته بالمبالي، لأن مفهوم «الممكن» لا يخرج إلى الوجود إلا بالفعل، وإن إنكار تقدم القوة (الممكن) على الفعل يلزم من قائله أن ما يمكن أن يكون لا يمكن أصلاً، أي لا يخرج إلى الفعل، وهذا حال. وابن رشد هنا يقدم لأرائه هذه بمقومات منطقية، قائمة على مبدأ عدم التناقض. فمن قوله «إن الكذب المستحيل لا يلزم عن الكذب الممكن»^(١٤٧). ومن هذه المقدمة المنطقية ينطلق ابن رشد للدحض آراء من يقول بإنكار القوة والإمكان في الشيء وإن الشيء هو ممكن قبل أن يكون بالفعل، وإن الممكن لا ينقلب أزلياً لأنه فيه قوة الفساد، وإن الأزلي لا ينقلب ممكناً لأنه ليس فيه قوة على الفساد، من خلال المقدمات الآتية وهي:

- إنه ليس يوجد شيء فيه قوة على الفساد من غير أن يفسد أصلأ.

- أو ليس يوجد شيء فيه قوة على الكون من غير أن يكون أصلأ.

- أو لا شيء ليس فيه قوة على الكون وهو يكمن أو ليس فيه قوة على الفساد وهو يفسد^(١٤٨).

وإذا ما أردنا أن نصيغ هذه المقدمات المنطقية وفق رموز رياضية نقول: إن (أ) فيه قوة على الفساد وليس يفسد أصلأ، ثم نضع أن (أ) قد فسد، فيكون ما نضع من ذلك كلياً ممكناً لا مستحيلأ لأن ما فيه قوة على شيء فوضعه بالفعل يكون كلياً مستحيلأ، لأن الكذب المستحيل هو ليس فيه قوة. وعليه نقول مرة أخرى وبشكل آخر، إنه إذا وضعنا أن (أ) قد فسد وأن (أ) لا يفسد لزم في الشكل الثالث أن بعض ما لا يفسد قد فسد. فإذا وضع أن هذا الكذب المستحيل ليس يلزم عن مقدمة ممكناً، علم أن المقدمة التي لزمه عنها الاستحاللة هي القائلة إن ما فيه قوة على الفساد وليس يفسد أصلأ^(١٤٩)، وهذا خلاف ومحال. وهذا القول يلزم عنه ابتداء الرد على من يقول إن الحادث يبقى أزلياً^(١٥٠)، وهو رأي أفلاطون^(١٥١).

(١٤٦) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١٣٢. ويلاحظ هنا أن ابن رشد قد أفسر في رأيه هذا الرد على المتكلمين من الأشاعرة.

(١٤٧) أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١٤٤؛ وقارن ما قلناه عن معانٍ الكائن والفساد، سابقاً، حاشية (٤٨) ومعنى الكلب المستحيل هو الذي يضع غير الممكن موجوداً، والكلب الممكن، وهو الذي إذا وضع ما ليس موجوداً إلا أنه ممكناً مثل: أن تقول إن زيداً في السوق، إذا لم يكن فيه، فإن هذا وإن كان كاذباً فإنه ممكناً، انظر السيماء والعالم (المهد) ص ٣٣.

(١٤٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٤٤.

(١٤٩) أيضاً، مقالة الطاء، ص ١١٤٥، وقارن السيماء والعالم (المهد) ص ٣٤.

(١٥٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٤٥، وقارن التفصيلات، في تلخيص السيماء والعالم (العلوي) ص ١٥٨ وما بعدها، السيماء والعالم (المهد) ص ٣٦ وما بعدها، وانظر التفصيلات لاحقاً، الفصل الثالث.

(١٥١) انظر السيماء والعالم (المهد) ص ٣٥، ويقول ابن رشد في هذا الصدد إن أفلاطون كان يرى أن الممكناً يبقى أزلياً. ويورد ابن رشد موقف ثامسطيوس الذي يبرر وفسر موقف أفلاطون هذا، انظر، ص ٣٥، يقول ثامسطيوس إنما =

وبلاحظ من كل الذي سبق أن القوة إنما وجدت من أجل الفعل والصورة، ووضعت له، ولم تكن آراء ابن رشد ومن سبقه في هذا الميدان من الفلسفه إلا لتهدف إلى هذا المدف الرئيس الذي ستتوضح معالمه في الفصل القادم.

ونعود مرة أخرى إلى موضوع القوة وعلاقتها بالهيولى، فنجد أن القوة عند ابن رشد تنقسم إلى قسمين: قوة قريبة، وقوة بعيدة. ويحدد ابن رشد ماهية القوة البعيدة، والتي هي ليست تخرج إلى الفعل إلا بعد حصول القوة القريبة بحصول الموضوع الأخير. ولذلك إذا قيل إن شيئاً موجوداً بالقوة في شيء، وتلك القوة بعيدة فإن ذلك يقال بتجوز، كقولنا: إن الإنسان موجود بالقوة في البر وأبعد من ذلك في الأسطقفات، بل إنما الإنسان موجود على الحقيقة بالقوة في دم الطمث والمني وهذه هي القوة القريبة التي تكون في الموضوع الأخير القريب^(١٥٢). ولكن هذه القوى القريبة التي تكون في الموضوع الأخير القريب لا تأتي في هذا الموضوع بأي حالة وجدت بل وأن يكون بالحالة التي هو بها عمكن أن يخرج إلى الفعل، كقولنا: إن المنى إنما هو إنسان بالقدرة إذا وقع في الرحم ولم يلق الهواء من خارج حتى يبرد^(١٥٣). والقوى القريبة لها أسبابها الرئيسية التي تحتاجها لكي تخرج إلى الفعل، وهي وجود الموضوع القريب والحالة التي هو بها قوي، مع توفر الأسباب الفاعلة وارتفاع العوائق عنها^(١٥٤).

ويوضح ابن رشد ذلك بالقول «إن المخرج للقوة القريبة إلى الفعل والمحرك إنما يكون من نوع واحد ومحرك واحد بالعدد لا سبباً في الأمور الطبيعية، مثل أن القوة التي في الدم لأن يصير لها إنما يخرجها إلى الفعل محرك واحد فقط وهو القوة الغذائية التي في الأعضاء. وأما القوة في الخيز لأن يكون لها، فهي تحتاج إلى أكثر من محرك واحد كالفهم والمعدة والكبد والعروق، وأبعد من ذلك القوة التي في الأسطقفات لأن تكون لها^(١٥٥).» يعني أن العنصر البعيد فليس هو بالقوة الشيء الذي هو عنصر له، لأنها يحتاج في خروجه إلى محرك آخر غير المحرك المكون له لذلك الشيء الذي هو بالقوة. مثال ذلك إن الأرض ليست صنعاً بالقوة وإنما هي نحاس بالقوة لأنها إذا تغيرت عن الجرم السماوي تكون نحاساً، والنحاس الذي هو صنم بالقوة لأنه هو الذي تحرك عن محرك واحد إلى أن يصير صنماً وهو صانع الصنم. يعني هذا أن القوة القريبة تحتاج في خروجها إلى الفعل إلى محرك واحد بخلاف القوة

كان يريده بقوله إن العالم مكون وأنه يقى أزلياً ليس الكون الذي من مبدأ زمانى، بل على غير ذلك ما يقال عليه اسم الكون مما ليس في زمان. أما رد ابن رشد على أفلاطون، فهو: إن أفلاطون قد أساء استعمال مصطلح الكون مما أرزع في التغليظ، لأن إن كان لم يرد بالكون الحقيقي فنحن (أي ابن رشد) متافقون معه، ولكنه يتضمن أنه أراد به، ولهذا ألزم بهذا الإلزام وهو إن كان الأزلي مكتناً فإنزاله بالفعل كاذباً عما لا معنى له، وعليه فإن الممكن يمكن أن ينقلب أزلياً لو انقلبت طبيعة الممكن إلى الضروري، أو في الأزلي أن يقصد لو انقلبت طبيعة الضروري إلى الممكن، وهذا حال طبعاً.

(١٥٢) انظر تشخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٨٥؛ وقارن نشرة المند، ص ٨٧؛ وتفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٦٨.

(١٥٣) انظر تشخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٨٦؛ وقارن نشرة المند، ص ٨٨.

(١٥٤) أيضاً، ص ٨٦؛ وقارن، نشرة المند، ص ٨٨.

(١٥٥) أيضاً، ص ٨٦؛ وقارن نشرة المند، ص ٨٨.

البعيدة، فإنها تخرج إلى الفعل بأكثر من حركة واحد وذلك بحسب البعد والقرب^(١٥٦).

وهنا تثار مسألة تسمية الشيء، هل تكون بالقوة القريبة أم البعيدة؟ ويحيب ابن رشد بأن تسمية الشيء ذاتاً تكون من خلال اشتراقها من ذات الشيء القريب نفسه^(١٥٧)، ولا يكون الحامل للقوة القريبة للشيء هو الذي يوصف الشيء الذي هو قوي عليه بذلك الموضوع. ومثال ذلك، أن الصنم ليس يقال فيه إنه نحاس بل نحاسي، ولا الصنم إذا أشير إليه وإلى النحاس يقال إنه «ذاك»، بل «ذاكي». وكذلك في الصندوق فإنه لا يقولون إنه خشب بل خشبي، إذا كان الخشب هو الصندوق بالقوة القريبة، أما الموضوع بعيد فلم يكونوا يشقون منه اسم الشيء، فكانوا لا يقولون في الصندوق إنه أرضي ولا مائي^(١٥٨).

ومن خلال ما تقدم يتضح أمامنا مدى العلاقة بين المهيول والقوة والحركة والتغير هذه العلاقة التي تعد المفتاح الرئيس للدخول في صلب فهم النظرية الرشدية بشأن وجود المهيول بالقوة. وتتضح أبعاد ذلك من خلال دراسة ابن رشد العميقه لهذه المسألة الشائكة والمداخلة، لفتح آفاقاً رحمة لهم موقف ابن رشد من الطبيعة وموجوداتها وأنواعها.

المقصد الرابع - المهيول والكثرة^(١٥٩) في الطبيعة

لقد أشرنا في دراسة القوة وعلاقتها بالمهيول إلى أن المادة الأولى تميز بخصائص منها أنها بالقوة والإمكان لجميع الصور. ولأنها كذلك، فسنأتي إلى دراسة مسألة مهمة في طبيعة المهيول، ألا وهي مسألة وجود الكثرة في الموجودات، وكيف تأتي هذه الكثرة؟

(١٥٦) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٧٢؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) ص ٤٨٦ نشرة المند، ص ٨٩.

(١٥٧) يرى ابن رشد أن اشتراق الاسم من الشيء التكون منه، إنما هو ما جرت عليه عادة اليونانيين في هذه القضية، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٧٣؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) ص ٤٨٦ نشرة المند، ص ٨٩. وانظر ما سأقوله عن موقف ابن رشد من هذه النقطة في الخاتمة التالية.

(١٥٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الطاء، ص ١١٧٤؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) ص ٤٨٧ نشرة المند، ص ٨٩. ويرى ابن رشد، ردًا على الموقف اليوناني من اشتراق الاسم من الشيء القريب، أن هذا القول قد سقط من الناحية التعليمية في زمانه، لأن هذه الدلالات لا توجد في لغتنا وإنما يظهر ذلك في اللسان العربي في الأعراض والفصول فإنهم لا يقولون إن بعض الحيوان هونطق، ويقولون إنه ناطق، ومن هنا يظهر أن الصورة غير الموضوع، وكذلك لا يقولون الجسم بيافس، ويقولون أبيض، وأما الأجنس فيجملونها على الأنواع مدلولاً عليها بالأساء التي هي قبل أول، فيقولون الصندوق خشب، والإنسان حيوان، قارن التفصيات، ضمن التفسير، مقالة الطاء، ص ١١٧٣ وما بعدها.

(١٥٩) تفهم الكثرة من خلال الواحد، ولأن الواحد يقال على معان كثيرة، فيقال على العدد، وأشهر ذلك المتعمل كالملحق والسطح والجسم، ويقال على التام وعلى التامس وعلى الاتنعام وعلى الشخص الواحد بالصورة، كزيد وعمرو، ويقال الواحد مراداً للشيء وماهيته، كقولنا على الشخص الذي لا يمكن أن ينقسم بما هو شخص، ويقال الواحد على الكثرين بالعدد على أوجهه خمسة أحدها الواحد بال النوع كقولنا زيد واحد بالإنسان، والثاني واحد بالجنس، كقولنا في شخص الإنسان والفرس أنها واحد بالحيوانة، والواحد بالمهيول، والواحد بال موضوع الكبير بالخد كالثمام والنامي والنافق، والواحد بالمناسبة كقولنا الملك إلى المدينة، والواحد بالعرض كقولنا الثلوج والكافور واحد =

إن ابن رشد قد ربط بين الهيولى والتغير والقوة والاستعداد ليفسر لنا كيفية حدوث الكثرة في الموجودات، بمعنى أن المادة الأولى وإن كانت هي واحدة من جهة الاستعداد والقوة إلا أنها كثيرة من جهة أخرى^(١٦٠). فالمادة الأولى تكون واحدة بمعنى أنها تقبل شيئاً واحداً بعينه، مثل المادة التي تقبل الانطلاق، فإنه يقال إن مادتها هي واحدة، أو التي تنفعل من شيء واحداً اتفعاً واحداً مثل التي تذوب بالحرارة فإنه يقال إن مادتها واحدة، أو الأشياء التي تتغير تغيراً واحداً مثل الأشياء التي ترطب أو تذوب أو تسيل، وبالجملة تقلب إلى شيء واحد فإنه يقال إن هيولاتها واحدة^(١٦١).

أما إذا كانت المادة الأولى تقسم بذاتها إلى أن تكون مادة مشتركة للأشياء الأخرى، على الرغم من أنها تميز بصفة الاتصال الامتدادي للأشياء، فإن ابن رشد يضع إلى جانب المادة الأولى مادة خاصة لكل موجود تميز عن غيرها من المواد الخاصة بالأشياء الأخرى^(١٦٢).

ولكن كيف يحدث الكون في ذلك^(١٦٣)، أي في الكثرة للموجودات؟ يرى ابن رشد أن حل هذه المشكلة تكون ببيانه الشك التالي عليها، وهذا الشك هو: إن المموجد لا يكون من موجود وإنما يكون من غير موجود^(١٦٤).

وعليه، فإن السؤال القائم هو: إن الكون من أي غير موجود يكون؟

ابن رشد يجيب على ذلك السؤال من خلال تقسيم غير المموجد إلى ثلاثة أنحاء وهي: إن غير المموجد يقال على العدم المطلق الذي ليس له وجود ولا توهّم، والثاني العدم الذي في الهيولى وهو عدم الصورة، والثالث المموجد بالقدرة (الهيولى). وهذا الأخير يقال إنه موجود بالقصوة غير موجود بالفعل^(١٦٥). وهو الذي بهم موضوع بحثنا.

و هنا يوضح ابن رشد معنى غير المموجد بالفعل، وهو النوع الثالث من غير المموجد وهو الهيولى، فيقول: «إن كل موجود إنما يتكون بما هو بالقدرة ذلك الشيء المموجد، أي من قوة تخصه حتى تكون القوى بعد أنواع الموجودات المكونة»^(١٦٦). ومعنى ذلك أن ابن رشد يرفض أن يتكون أي موجود

= بالبياض. ومن هذا يتبيّن أن الكثرة لا تكون إلا بالأشياء المتصلة المختلفة بالصورة. انظر التفصيات، تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان)، ص ١٧؛ وقارن نشرة الهند، ص ١٨؛ تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، ص ٥٢٣ وما بعدها؛ ثافت التهافت (بوجع) ص ٢٦.

(١٦٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٤٩.

(١٦١) أيضاً، مقالة الدال، ص ٥٤١.

(١٦٢) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٤٩.

(١٦٣) من المعانى التي ذكرت للكون أنه الذي يقال عن الأشياء التي لم تكن موجودة أولاً ثم وجدت أخيراً، سواء كان وجودها بغير استعماله ولا وجود أسباب الكون، مثل حلوث الحسن وبهادرة الحركة، أو كان حدوثها عن طريق الكون وسيبه مثل حلوث البيت والخاطط. انظر التفصيات تلخيص السياه والعالم (العلوي) ص ١٥٢؛ وقارن التفصيات، حاشية (٤٨) من هذا الفصل.

(١٦٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٤٩.

(١٦٥) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٤٩.

(١٦٦) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٤٩ - ١٤٥٠.

اتفق من أي قوة اتفقت، لأنه قد ربط بين المادة الأولى والقوة. ولأن المادة الأولى واحدة بالموضع، فهي كثيرة بالاستعدادات، وهذه الاستعدادات تختلف بحسب المادة القريبة للشيء، فهناك الاستعدادات لقبول المضادة الأولى، أعني صور الأسطحات الأربع، ثم وجود القوى المشابهة للأجزاء تتوسط صور الأسطحات الأربع، وهذه القوة تختلف فيها بحسب اختلاف الامتداد للأسطحات مما يلزم عنه اختلاف صور الكائنات الموجودة في الأشياء^(١٦٧).

وهذا الفهم لطبيعة وجود الكثرة في الميول، قد أغفله المفلاسفة السابقون لأرسطو طاليس، مما حدا بابن رشد أن يتوجه إليهم بالنقد ليبين أن الأصول الفلسفية في آرائهم قد قصرت عن ذلك. فمثلاً يرى أن أنكساغوراس^(١٦٨) قد فسر الكثرة في الموجودات عن طريق الميولي^(١٦٩) ولكن ليس بالشكل

(١٦٧) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٥؛ وقارن ثبات التهافت (بريج) ص ٢٦٠، حيث يشير ابن رشد، إلى أن سبب الكثرة في العالم هو جموع الثلاثة أسباب والتي هي التوصلات والاستعدادات والآلات.

(١٦٨) تقول الدكتورة أميرة حلبي مطر عن أنكساغوراس وعوقيه بقصد تفسير الطواهر المحسوسة إن تفسيرها لا يؤدي إلى القول بأن الوجود ينشأ عن اللاوجود متيماً في ذلك قول أبادوقليس، ليس في الطبيعة تولد لام يمكن موجوداً من قبل ولا فإنه لا هو كائن وإنما هو مجرد انضمام وانقسام لما هو موجود، فاي جسم مادي في الطبيعة إذا جُزئ إلى أجزاء لامتناهية يظل دائرياً محتفظاً بعادته نفسها. ويمتد أنكساغوراس أن نظرية أبادوقليس في العناصر الأربع لا تصلح مبادىء لأنها لا تنسّر الكيفيات المختلفة اللامتناهية في الأشياء. وذهب إلى أن أي جسم مادي يتربّك من أجزاء مشابهة لا تختلف عن بعضها مهما استمرت القسمة إلى ما لا نهاية، ولكن هذه القسمة اللامتناهية تصل إلى جزء لا ينقسم عند أنكساغوراس يسمى البذور Spermata، وتحتوي هذه البذور على جميع الكيفيات الممكنة وهي لامتناهية العدد وغير مدرك بالإحساس بل تتصور بالعقل، وقد سماها أرسطوطاليس بالمشابهات لأنها تساوى من حيث أضواؤها على جميع الكيفيات، وتتميز الأشياء بعضها عن بعض بحسب تغلب الكيفيات في الجزيئات المشابهة. وكانت هذه البذور في البداية مختلفة بعضها في مزيج أولي لانهائي أشبه بالهواء عند أنكساغوراس، ولا شيء يحمله ولا شيء خارجه، ويتحرك هذا المزيج عن طريق قوة حركة هي قوة عاقلة وليس وجدة كالمطلب والكراء، هي العقل. انظر الفلسفة عند اليونان، ص ١٠٣ وما بعدها؛ وقارن كذلك د. حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية، ص ١٠٩ وما بعدها، حيث يورد الألوسي آراء كل من برنت وفرمان بشأن آراء أنكساغوراس هذا، ثم يضيف إليها رأيه بشأن قول أنكساغوراس هذا. فرأى فريمان، هو أن آراء أنكساغوراس يفهم منها أن الأجزاء الأولية مشابهة ولكنها ليست مشابهة تماماً، ومع ذلك تكون منها تحيّي على جزء من كل شيء. وقد جرت العادة أن تفهم هذه الأقوال بمعنى أنه ليس الخبر فقط إذا حلّ نجد أنه يمتدّ على أجزاء من العظام واللحم والشعر وهكذا، بل إن جميع الجواهر إذا حلّت منتجة فيها أجزاء من الجواهر الأخرى، وهذا سيجعل ميزة ميزة أنكساغوراس إلى شيء أو عدمه لأنه لم يفعل سوى أن وضع في عالم العناصر والموجودات الجزيئية الطبيعية نفس التكثير والتتنوع والانقسام الموجود في عالمنا من دون أن يفسر أي منها. ويفيد الألوسي موضحاً وشارحاً لرأي أنكساغوراس أنه يعني بكلمة «أشياء» الصفات أو الكيفيات، ويفسر قول أنكساغوراس إن كل شيء فيه كل شيء أصبح غير وارد، فالحق أن أنكساغوراس قد ألمّه انتباذه إلى مثل هذه الفلسفة الطبيعية لأنّه حاول أن يفسر ظاهرة الغذاء مثل تحول الخبز إلى لحم ودم.. إلخ، ولذلك قال: إذا كان الوجود لا يخرج من اللاوجود كما يتفق عليه الجميع فكيف يخرج الشعر من اللائحة. أما رأي برنت بحسب ما صرّح به الألوسي فهو، أن قول أنكساغوراس، إن كل شيء في كل شيء، وأنه في كل شيء يوجد جزء من كل شيء إنما يقصد به الكيفيات. وانظر عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص ١٥٧ وما بعدها، ويرى بدوي أن التجديد الذي أضافه أنكساغوراس في =

الذي فسره فيه ابن رشد، فيقول أنكساغوراس «إن الأمور التي منها الكون كانت موجودة معاً بالفعل ولا موجودة بالقرة إذ لم تكن القوى كثيرة»^(١٧٠). ويعتقد ابن رشد، أن قول أنكساغوراس هذا، إنما هو ناتج عن رأيه في «الخلط»، وعليه فإن أنكساغوراس بحسب فهم ابن رشد، يفسر الأشياء تفسيراً ليس غائباً وإنما يفسرها بطريق آخر، وهو عدم التمييز بين طبيعة الموارد نفسها واستعداداتها من حيث الكيفيات. يقول ابن رشد بهذا الصدد «إن الشيء يتكون من أي شيء اتفق له، مما يلزم عنه أن لا يكون لها طبيعة خاصة بكل موجود، فيكون الأبيض ليس يتكون من لأبيض الذي هو الأسود، بل يتكون من أي لأبيض اتفق، لأنك قلت من الخط وال نقطة، لأن الالايين يصدق على الخط والنقطة»^(١٧١). ويصرّح ابن رشد بأن هذا الرأي لأنكساغوراس، يشمل أيضاً رأي المدرسة الذرية (ديقريطس) وكذلك رأي أنيادوقليس^(١٧٢).

ولأجل ذلك يكون قول أنكساغوراس غير كاف لتفسير كثرة الموجودات، لأن كثرتها إما أن تأتي من قبل كثرة المبالي ولاما من قبل كثرة الفاعل (الآل). وهو بهذا (أي ابن رشد) يبرد على قول أنكساغوراس باللاتاهي في القسمة بالفعل، لأن اللاتاهي عند ابن رشد إنما يكون بالقوة كما بياننا ذلك عنده من قبل^(١٧٣). لأن القول باللاتاهي بالفعل لا يفسر لنا كيفية اختلاف الموجودات وكثرتها، وإن الفاعل واحد الذي هو «العقل» مما يلزم عنه منطقياً القول «إنه إذا كان العنصر واحداً والفاعل واحداً (العقل) كما يقول أنكساغوراس، أن لا توجد كثرة أصلًا»^(١٧٤).

أما ابن رشد فيرى أن الكثرة تأتي بثلاثة أشكال هي :

= الفلسفة يتمثل بأنه قد فسر الحركة بإرجاعها إلى قوة غير مادية هي العقل. انظر للمزيد ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٨٨.

(١٦٩) انظر عهافت التهافت (بوريج) ص ١٧٦.

(١٧٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٥٠.

(١٧١) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٥٠.

(١٧٢) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٥١ - ١٤٥٠.

(١٧٣) انظر الفصل الأول، مبحث الجسم الطبيعي؛ حيث أشرنا إلى رأي المدرسة الذرية. ويرى ابن رشد أن القول: الاتاهي موجود بالقوة، كما تقول في الحركة إنها غير متناثرة بالقوة وفي الزمان، لا يعني به غير قوله إن في القوة استعداداً وإن كانت لأن توجد بالفعل، أي يعني أن غير متناثر لا يخرج إلى الفعل بما هو غير متناثري حتى يفارق القوة، بل يعني أن الفعل فيه مقتنٌ بالقوة أبداً. انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عشيان) ص ٨٣؛ وقارن، نشرة المند، ص ٨٤.

(١٧٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٥١. ويرى بدوي، أن أنكساغوراس في قوله بالعقل، قد أراد به بيان الحركة من ناحية وتفسير وجود النظام في الكون من ناحية أخرى. بهذه العلة التي هي (العقل) هي في الواقع علة فاعلة من ناحية وغائية من ناحية أخرى، انظر رباع الفكر...، ص ١٦٠. في مقابل رأي بدوي نجد هناك آراء أخرى قد فسرت معنى العقل عند أنكساغوراس، وهي رأيان، رأي من يرى أن العقل عنده مادي وهو رأي برنت، ورأي يرى أنه ليس مادياً وهو رأي سقراط وأرسطو وفرييان وغيرهم. انظر د. حسام الالوسي، الفلسفة اليونانية، ص ١١٧ وما بعدها.

- ١ - إما من كثرة الميول (وهو كونها بالاستعداد والقوة).
- ٢ - أو من قبل كثرة المفاعل، إن أمكن أن توجد للصور المختلفة مادة واحدة.
- ٣ - وإنما أن توجد الكثرة من قبل كثرة الشيئين جميعاً، أي الميول وفاعل الصورة^(١٧٥).

وبهذا يظهر الفهم الرشدي لمسألة كثرة الموجودات وكيفية علاقتها بالميول والتي نظر إليها ابن رشد من خلال لواحقها الأساسية (وهي الوحيدة والقوية)، مما قدم لنا تفسيراً موضوعياً لهذا الموقف رابطاً إياها بموضوع الصورة وعلاقتها بها، تلك العلاقة التي تحكمها عدة أحكام رئيسة، تدخل ضمن نطاق العلم الطبيعي والميتافيزيقيا بشكلها الكلي، مما تفسر لنا هذه العلاقة. إن دراسة الميول وأحكامها ولوالحقها لا تفهم بشكلها الكلي والنهائي إلا من خلال دراسة الصورة وأحكامها ولوالحقها، وهذا ما خُصص له الفصل الثالث من هذا الكتاب.

والذي أريد أن أصل إليه من كل الذي تقدم عن المادة أن ابن رشد قد وقف موقفاً معارضًا من كل الاتجاهات الفلسفية التي ترى أن المادة عدمٌ خالصٌ، أو التي ترى أن المادة شبيهة بالعدم أو المكان (وهو رأي أفلاطون)، بل إن المادة عنده لها حقيقة فعلية لكنها بالقوة والإمكان.

(١٧٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٥١ . والرأي الثالث هو رأي ابن رشد.

الفصل الثالث

الصورة

المبحث الأول: مفهوم الصورة

المبحث الثاني: أحكام الصورة

المبحث الثالث: لواحق الصورة

المبحث الأول

مفهوم الصورة

المقصد الأول - كيفية دراستها في العلوم الفلسفية

كنا قد أشرنا في الفصل السابق إلى أن دراسة الصورة، سواءً أكانت في العلم الطبيعي من حيث علاقتها بالهليوں والعدم، أم كانت في علم ما بعد الطبيعة من حيث هي صورة أولى للموجودات، قد احتلت مكاناً واسعاً في دراسات ابن رشد لها، وخصوصاً لها أكثر من مقالة من مقالات هذين العلمين^(١)، لا سيما وأنها كانت تتحلّ ميزة خاصة في فلسفته، باعتبارها الأصل في الطبيعة، لأن الطبيعة وكما تبيّن لنا حسب رأي ابن رشد هي الصورة^(٢). وعليه فإنه قد بين ذلك جلياً في العلم الطبيعي فضلاً عن علم ما بعد الطبيعة. ففي الأول نجده يدرس الصورة من حيث علاقتها بالهليوں باعتبارها مبدأ بالفعل، بإزاء الهليوں التي هي مبدأ القوة والإمكان مترقياً من دراستها للوصول إلى الصورة الأولى والغاية الأولى «والتي أجل بحثها ودراستها إلى علم ما بعد الطبيعة»^(٣). ولأجل بيان ذلك، يقول ابن رشد عن الصورة من حيث علاقتها بالهليوں «إن صاحب العلم الطبيعي ينظر في المادة من أجل الصورة، ونظره في الصورة إنما هو من حيث هي في مادة وغير مفارقة بالقول فضلاً عن الوجود»^(٤). فالعلاقة جد واضحة بين المادة والصورة في الأجسام الطبيعية، لأنّه لا يمكن تصور جسم طبيعي متوجّر واقع في الحركة والتغير إلا ويكون من هذا الجانب، جانب النظر في الصورة من حيث هي حالة في مادة، والمادة عمل لها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى ابن رشد أن صاحب العلم الطبيعي ينظر في جميع الأسباب الباقية لأنّه من حيث «تظهر المادة والصورة يظهر الفاعل والغاية بوجه ما لا سيما أن الفاعل والغاية والصورة تظهر في أكثر هذه الأشياء الطبيعية واحدة بالنوع»^(٥).

إن توحيد ابن رشد بين الأسباب الثلاثة (الصوري - الغائي - الفاعلي) في مقابل السبب المادي الهليوںي، إنما مرده إلى اعتبار أن الصورة هي الأصل والأساس الذي يبيّن عليه ظهور الشيء إلى الوجود الحقيقي بالفعل.

(١) انظر الفصل الثاني، المبحث الأول، المقصد الأول.

(٢) انظر الفصل الأول، المبحث الثاني، المقصد الثاني.

(٣) انظر السياج الطبيعي (المند)، ص ٧. ومن الملاحظ، أنّ هذا الشيء قد صرّح به أرسطوطاليس من قبل، انظر الطبيعة (بلدوی)، ج ١، ص ٦٤.

(٤) السياج الطبيعي (المند)، ص ١٥.

(٥) أيضاً، ص ١٥.

ويعطي ابن رشد أهمية فصوى للصورة ويعدها الأساس في كل شيء، والكمال الذي تبغيه الطبيعة في كل تحولاتها وأشكالها، حتى إن السبب الغائي الذي هو السبب الأخير في ظهور الشيء، إنما هو الآخر يكون من أجل الصورة^(٦). وهذا ما أشرنا إليه بالتفصيل عند دراسة الطبيعة وموقف ابن رشد منها، وهل هي الصورة أما المادة؟ فقلنا إن ابن رشد قد مال إلى أن الطبيعة هي الصورة. ولأجل ذلك فإنه يصرح أنه حق «المادة الأولى والأمور المادية، إنما وجدت من أجل الصورة»^(٧).

ويدافع ابن رشد عن وجهة نظره هذه ويعدها من البديهيات في الفلسفة الطبيعية، وذلك أن الصورة هي الغاية الأولى في الكون، ولو لم تكن كذلك، أي لو كانت من توابع المادة وضروراتها لما كان هنا فاعل أصلاً، ولكن مبدأ الأمور الطبيعية الصدفة والاتفاق^(٨) وهذا ما يرفضه جملة وتفصيلاً.

وبما أن الصورة في العلم الطبيعي بهذه الكيفية، أي أن تدرس من حيث هي أحد مبادئ الجسم الطبيعي، وإنما هي التي تخرج ما بالقوه «المهيني» إلى الفعل، باعتبار أن العلم الطبيعي إنما يدرس الموجودات الواقعة في الحركة والتغير سواء كانت هذه الموجودات بعيدة أم قريبة، مع ملاحظة أن ابن رشد في دراسته للصورة الأولى التي هي الغاية الأولى والكمال بعدها «جوهر» بالفعل، إنما يرى ذلك من اختصاص علم أعلى هو علم ما بعد الطبيعة^(٩).

ولهذا عد ابن رشد علم ما بعد الطبيعة العلم المختص بدراسة الصورة مبيناً أحکامها وعلاقتها بالمهيني، وطبيعة تلك العلاقة، وفصل ذلك في أكثر من مقالة من مقالات هذا العلم، لا سيما مقالات الماء، الزاي، الحاء، اللام. ففي مقالة الزاي والتي تحدث فيها ابن رشد عن تقسيم الموجودات، ذكر أن الموجود ينقسم ابتداء إلى جوهر وعرض وشرع في هذه المقالة في بيان أهمية الجوهر عن طريق تقسيمه إلى جوهر غير مفارق وجوهر مفارق، وخصوص هذه المقالة لدراسة الجوهر غير المفارق، الذي هو الصورة بينما ترك التفصيلات عن الجوهر المفارق إلى مقالة اللام^(١٠).

(٦) أيضاً، ص ١٧.

(٧) أيضاً، ص ١٧، وقارن، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الماء، ص ٧٠٩، حيث يصرح ابن رشد أن لصاحب العلم الطبيعي أن ينظر في صورة ما. وهي التي لا يمكن أن توجد خلواً من المهيول، أي أن صاحب العلم الطبيعي ينظر في الأمرين جميعاً، أي في الصور التي في المهيول وفي المهيول وفي المركب منها، لكن نظره في الصورة المهيولانية على القصد الأول، ونظره في المهيول من أجل الصورة.

(٨) انظر السياج الطبيعي (المهد) ص ١٨. ويشأن مفهوم الصدفة والاتفاق راجع الفصل الأول، البحث الثاني، حاشية (٢٣). والذي يريد ابن رشد الإشارة إليه هنا هو أن العلاقة بين المادة (القوه، الإمكان)، وبين الصورة (الفعل، الكمال) إنما هي علاقة متلازمة لها أحکامها وخصائصها، وأن إنكار الصورة إنما هو إنكار لل فعل، وإنكار الفعل هو إنكار للفاعل. انظر مقالة (لام) من التفسير، ص ١٥٠٥، فارن التفصيلات فيها بعد، وانظر ماجد فخرى، ابن رشد...، ص ٤٧.

(٩) انظر السياج الطبيعي (المهد) ص ١٨.

(١٠) من الملاحظ أن مقالة (الظاء) التي تلي مقالة (الزاي) قد جعلت لإتمام البحث في الصورة.

وبناءً عليه، يكون البحث والدرس عن الجوهر غير المفارق (الصورة) من اختصاص هذا العلم، بخلاف العلم الطبيعي، فإن البحث فيه يكون عن مبادئ الجسم بما هو طبيعي أي موجود ساكن أو متتحرك^(١١). ولذلك يقود البحث في الجوهر (الصورة) في علم ما بعد الطبيعة إلى معرفة الصورة الأولى لجميع الموجودات والغاية الأخيرة، بينما الفحص عن الجوهر في العلم الطبيعي يقود إلى معرفة المادة الأولى والصورة الطبيعية والمحرك الأول^(١٢).

ومن هذا كله يتبيّن أن مبحث الصورة عند ابن رشد قد نال أهمية قصوى في الدرس الفلسفى عنه، وذلك لأن ابن رشد نظر إلى الصورة نظرة كلية شاملة؛ ولقصور العلم الطبيعي عن بيان أهمية الصورة، نرى أن علم ما بعد الطبيعة هو الذي تكفل بذلك. ويصرّح ابن رشد بهذا بتمييزه بين العلمين في موقفهما من الصورة، فيقول: «إن النظر في الصورة الذي يغضى به إلى الصورة الأولى هو النظر فيها من حيث هي جوهر، وليس ينظر العلم الطبيعي في الأشياء من حيث هي جواهر»^(١٣). والسبب في ذلك عند ابن رشد أن «الصور لما كانت كثيرة ولم يمكن لها فعل واحد مشترك لم يمكن أن يبين من أفعالها في العلم الطبيعي الصورة الأولى، وإنما مقدار ما تبيّن من ذلك أن أفعال الصور تنتهي إلى فعل صورة أولى ليست في مادة وهو المحرك الأول (= الله)^(١٤).

ولهذا فقد احتل مبحث الصورة كجوهر هذه المكانة في علم ما بعد الطبيعة، لأن هذا العلم هو الذي يعطي السبب الصوري والسبب الغائي للموجودات بإزاء العلم الطبيعي الذي يعطي السبب المادي والمحرك (الفاعل) للموجودات. ويعاً أن الصورة هي الكمال الأول للأشياء ولكون علم ما بعد الطبيعة هو العلم الأعلى، فقد اختص بها بشكل أساسى^(١٥).

المقصد الثاني - تعريف الصورة

نال تحديد مفهوم الصورة عند ابن رشد مكانة خاصة في فلسفته، لينطلق من ذلك لبيان علاقة الصورة بالشيء في العالم الطبيعي، وليترقى فيها بعد إلى الوصول إلى الصورة الأولى التي ليست هي في مادة أصلًا وهي المحرك الأول (الله). وفي ضوء ذلك، لا نجد مفهوماً فلسفياً محدداً طرقه ابن رشد يتعلق في تجوهر الأجسام، إلا وكان لتحديد الصورة فيه أهمية مميزة، كما ستجد فيها بعد.

وفضلاً عن ذلك، نجد أن ابن رشد قد ذكر مرادفات عده للصورة، تذكر معها، أو كبدل

(١١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٧٥٩.

(١٢) أيضاً، ص ٧٦٠، ص ٧٨٠.

(١٣) أيضاً، ص ٧٨٠.

(١٤) أيضاً، ص ٧٨١، وقارن التفصيلات، مقالة اللام، ص ١٤٠٢ - ١٤٠٣. وانظر المقالة الثامنة من المسعى الطبيعي، حيث خصصت لذلك.

(١٥) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٣٣.

عنها، ومنها السنخ^(١٦)، والخلفة^(١٧)، والماهية^(١٨)، والصفة النفسية^(١٩)، والقنية والملكة^(٢٠).
ويعرف ابن رشد الصورة بقوله: «هي التي تحمل بذاتها على ذي الصورة من طريق ما هو، وهي التي تعرف ماهيتها الجوهرية»^(٢١).

ونجد تحديداً آخر للصورة عند ابن رشد، فيقول: «هي الطبيعة التي يتغير إليها الجوهر الذي هو العنصر»^(٢٢). وقد جاء هذا التحديد للصورة عند تقسيم الجوهر المحسوس إلى مادة أو عنصر وصورة وجوهر مركب منها.

ومن خلال هذا النص، يلاحظ أن ابن رشد قد ربط بين التغيير الحاصل في الجوهر المادي وبين

(١٦) السنخ: هي اللقطة التي أوردتها ابن رشد بالاعتقاد على ما ذكره المترجمون العرب لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس، انظر مقالة الحاء ضمن التفسير، ص ١٠٢٨، وتورد في نص أرسطو طاليس هكذا، عند ذكر الجوهر المحسوس وأقسامه (العنصر والصورة) فيقول «العنصر الذي لما لم يكن هذا الشيء بالفعل هو هذا الشيء» بالقوة، وبنوع آخر هو الكلمة، و«السنخ» هو هذا الشيء وهو بالكلمة مفارق». ويفهم من ذلك أن ابن رشد قد فهم نص أرسطو طاليس هذا، على أن السنخ هو الصورة، فيقول ابن رشد «والسنخ أراد به الصورة» والسنخ لقطة عربية الأصل وتعني «الأصل من كل شيء»، والجمع أنساخ وسنخ وسنخ كل شيء أصل، وسنخ الكلمة أصل بنائهما. انظر ابن منظور، لسان العرب، القاهرة، ج ٣، ص ٥٤ مادة «سنخ». وبشأن المعنى الفيقي للصورة، ومعناها في القرآن الكريم والستة، انظر مادة صورة ضمن دائرة المعاشرة الإسلامية بقلم دی بور، الترجمة العربية، مع ١٤، ص ٣٧٢. وبخصوص تطور معناها الفلسفى، انظر مادة «صورة»، بقلم عزت قرني، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، مع ١، ص ٥٣٦. وراجع يوسف كرم، المعجم الفلسفى، ص ١٢٤ وما بعدها؛ جيل صليبا، المعجم الفلسفى، ج ١، ص ٧٢٤.

(١٧) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٤١، وقارن نشرة المتد، ص ٤٨.

(١٨) انظر عهان التهافت (بوبيج) ص ٣٦٠، ونص ابن رشد هنا جاء ضمن كلامه في الجسم فيقول «إن جميع الأجسام الفاعلة والمتفعلة مركبة من طبيعتين فاعلة ومتفعلة، فسموا الفاعلة صورة ومهنية، وسموا المتفعلة مفهوماً وعنصراً، وبعد الماهية أيضاً، إنها هي التي تعطي وجود الشيء لجميع الأشياء». انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٧٩٦.

(١٩) انظر عهان التهافت (بوبيج) ص ٥٢١.

(٢٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٧٧.

(٢١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٨٩٧. ونص أرسطو طاليس في حد الصورة، هو أنها تقال «على كل واحد من الأشياء صورة». انظر مقالة الزاي، ضمن التفسير، ص ٨٩٤، وقارن، عبد الجليل كاظم، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية (غطرط)، ص ١٤٨.

(٢٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٧٧، ومحدها أرسطو طاليس بقوله «الطبيعة هي هذا الذي إليه آتية وقنية»، انظر مقالة اللام، ضمن التفسير، ص ١٤٦٦. وقارن، مقالة اللام، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي، ضمن مجلة كلية الآداب، الجامعة المصرية، مع ٥، ج ١، ١٩٣٧، ص ١٠٢. ويلاحظ هنا أن أرسطو طاليس يحدد الصورة أنها «التي هي شيء مشار إليه أو الحالات الإيجابية التي عليها التغيير».

ومن المناسب هنا أن نذكر حد الصورة عند الفلاسفة العرب المسلمين، فنجد أن الكثيرون يحدوها «هي الشيء» الذي به الشيء هو ما هو، انظر الحدود، (الأعجم) (ضمن المصطلح) ص ١٩١؛ وقارن، د. حسام الألوسي، الكثيرون وأراء...، ص ١٦٣. ومحدها الخوارزمي الكاتب، «هيئة الشيء» وشكله التي تتصور المولى بها، وبهذا معنى يتم الجسم، انظر، الحدود، (الأعجم)، ص ٢١٠. وعند التوحيدى، هي «التي بها الشيء هو ما هو»، انظر =

الصورة، وعَدَ الصورة هي الطبيعة التي يتغير إليها ذلك الشيء المادي، ويستكمل بها وجوده. وهذا أكدنا عليه دائمًا في دراستنا لابن رشد، من أنه يرى أن الطبيعة هي الصورة ويرفض أن تكون هي الهيولي لأسباب قد بناها في حينها (الفصل الأول، البحث الثاني)، وسنبيان أسباباً أخرى فيها بعد^(٢٣).

ويفهم أيضاً من هذين التحديدين للصورة عند ابن رشد، أنها هي التي تعطي الوجود الحقيقي للشيء، ويصبح موجوداً مشاراً إليه ومستكملاً بالأبعاد الثلاثة (الصورة الجسمية، الماهية) وذلك عن طريق معرفة ماهيته الجوهرية. ولهذا فإن ابن رشد لا يعد الموجود موجوداً مشاراً إليه بالمادة فقط، بل إن ذلك العنصر المادي لا يكفي لإثبات أن الشيء موجود حقيقي، بل يكون ذلك بالصورة لأنها الجوهر المعرف لذات الشيء^(٢٤)، من خلال تشخصه.

وفضلاً عنها قيل من تعريف الصورة، وكما أشرنا من قبل من أنها تذكر عند ذكر مصطلحات فلسفية عدها وتتدخل ضمن تحديد تلك المفاهيم أو تكون أحياناً مرادفة لها، ومن هذه المفاهيم: المبدأ، والمثال، والطبيعة، والواحد، والجواهر، والقوة، والنهاية، والملك، والجزء.

فمثلاً ذكرها ابن رشد مع المبدأ باعتبارها المبدأ الذي في الشيء فضلاً عن الهيولي. أما المثال، فإنه مرادف للصورة لأنها العلة للشيء، وأن الصورة تدل على كيونة الشيء وأجناسه. وتذكر الصورة أيضاً مع الطبيعة، بل هي الطبيعة على ما أكدنا مراراً في الفصول السابقة. أما الواحد، فإنه ينطبق على الصورة أيضاً، والدليل على ذلك أن الواحد يقال على المتصل، وعلى كل ما هو كل، أي غير ناقص بخلاف لكثرة التي تقال على الأشياء المنفصلة المختلفة بالصورة. أما الجواهر فهي الأخرى تذكر عندها الصورة، من أنها توجد الجواهر التي بالفعل والتي بالقوة في الجوهر (=الهيولي) والصورة، ومثال ذلك أن في الحجر صورة هرمس بالقوة، والفعل. أما بالقوة فلأن طباعه يقبل صورة هرمس، وأما بالفعل إذا قبليها.

وينبع المفهوم الفلسفي للجوهر دوراً كبيراً في تحديد مفهوم الصورة، لأن مما يقال جوهر يقال على المعنى الذي به صار شخص الجوهر جوهرأً، وهذه هي صورته وعلمه التي كان بها جوهرأً، مثل النفس للمتنفس، وإنما مثل بالنفس لأنها صورة في جوهر بالفعل بخلاف صور البساط (أي صور العناصر الأربع).

= المقابلات، (توفيق حسين)، ص ٣٦٤. وعند ابن سينا، نجد عدة تحديدات، ومنها أنها اسم مشترك يقال على معان، على النوع، وعلى كل ماهية لشيء، كيف كان، وعلى الكمال الذي يستكمل النوع استكمالاته الثاني، وعلى الحقيقة التي تقوم المحل الذي لها، انظر الحدود، (الأعجم)، ص ٢٤٣ وقارن، الغزالي، المحدود، (الأعجم)، ص ٢٩٠. وبحدهما الفيلسوف الأدمي، أنها عبارة عن أحد جزأي الجسم، وهو عمل الجزء الآخر فيه، انظر المين، (الأعجم)، ص ٣٧٠، وانظر التفصيلات، البغدادي، المعتبر في الحكمـة، ج ٢، ص ١٥، الجرجاني، التعريفات، ص ٧٧؛ فلوطرسن، الآراء الطبيعية، ص ١١٥.

(٢٣) انظر ما سنشير إليه بالتفصيل في البحث القادم، أحكام الصورة، وقارن مقالة اللام، ضمن التفسير، ص ١٤٦٧ وما بعدها، ونقد ابن رشد لتأويل الإسكندر الأفروبيسي.

(٢٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٨٩٨، وقارن، ما قلناه في الفصل الثاني، البحث الثاني، أحكام الهيولي.

وأيضاً تقال الصورة على القوة لأنها التي بها يفعل الفعل ذو الملكة والصورة، فعلاً جيداً. كما وتقال الصورة على «النهاية للشيء» الذي فيه نهاية المركب المجموع من الموضوع والصورة مثل ما نقول: إن صورة الإنسان هي نهاية مادته، ونهاية الإنسان الذي هو مجموع المادة والصورة.

وما تقال عليه الصورة، تقال على «الذي بذاته» مثل أن نقول، إن هذا الشيء هو خير بذاته، إذا كان خيراً بصورته وجوهره.

أما مفهوم «الملك» فهو الآخر يقال على الصورة، فيقال عليها نسبة الصورة إلى الشيء ذي الصورة أعني قابليها، فإنه يقال إن الشيء له صورة مثل ما يقال إن النحاس له صورة الصنم وإن صورة الصنم هي النحاس، وصورة السيف لل الحديد، وكذلك البرء للجسم. ونجد أيضاً، وفضلاً عما قبل أن مصطلح «الجزء» يقال على الصورة أيضاً^(٢٥).

وفي ضوء ذلك ومن خلال تحديد مفهوم الصورة عند ابن رشد، يتضح التداخل الخاصل في تحديد مفهومها بينها وبين جلة المفاهيم الفلسفية الأخرى، ولبيتين أن الصورة هي الأصل والأساس في تجوهر الجسم الطبيعي فضلاً عن الهيولي.

-

(٢٥) انظر، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، مقالة الدال، من ٦٦٣.

المبحث الثاني أحكام الصورة

المقصد الأول - الصورة جوهر

كنا قد أشرنا من قبل وبالتفصيل في الفصل السابق، المبحث الثاني وفي إثبات جوهريّة الهيولي، أن الصورة هي الأخرى جوهر بالفعل، وأنه على الرغم مما قدم ابن رشد من أدلة وأحكام لإثبات جوهريّة الهيولي، إلا أنه أعطى الأهمية القصوى في إثبات جوهريّة الصورة كذلك. وهذا يصرّح ابن رشد أن الهيولي لا يمكن «أن تكون هي الجوهر وحدها فقط إذ كان قد نرى^(٢٦)» أن المعانى المفارقة في الفهم، أعني التي لا تفهم بالقياس إلى غيرها كالحال في الهيولي، بل تفهم بذاتها، أحق باسم الجوهر، وهو المعنى المعطى وجود هذا الشيء المشار إليه وهو الذي يدل عليه الحد، ولذلك يظن أن الصورة أيضاً جوهر، إذ كانت هي الماهية التي يدل عليها الحد والمجموع أيضاً من الصورة والمادة جوهر، وأن هذين أحق باسم الجوهرية من الهيولي^(٢٧).

ويفهم من هذا النص الرشدي، أن الصورة جوهر بالفعل، وأن الشيء لا يمكن أن يوجد بالفعل مشخصاً ومساراً إليه إلا بها، ولهذا نجد ابن رشد قد عدَّ البحث فيها أولاً وقبل كل شيء، لاعتراف الناس جميعاً بها وأنها «أول وواحد»^(٢٨).

و قبل أن نورد دليل ابن رشد في إثبات جوهريّة الصورة، نذكر أنه قد بين أن الفلسفه السابقين لسقراط قد انحازوا في تفسيرهم للموجودات والأشياء في العالم إلى الجانب المادي الهيولياني وأغفلوا الجانب الماهوي الصوري، على الرغم من أن هذا الجانب هو المتقدم على سائر الموجودات وعلمه لها^(٢٩)

وهذا يقسم ابن رشد آراء هؤلاء الفلاسفة إلى أربعة أقسام، هي:

أ- منبه من قال إن الوجود واحد، وهم يارمنيدس، وميلسوس، ..

بـ- منهم من قال أكثر من واحد، وهم انكساغوراس وانياذوقليس والذريون.

جـ - ومثلهم من قال إنها أشياء متناهية.

(٢٦) هذا هو نص اين رشد، والصحيح هو (إذ أنا نرى) من أجل أن يستقيم المعنى المراد.

^{٢٧}) انظر تفسير ما بعد الطيّعة، مقالة الزاي، ص ٧٧٧.

(٢٨) أضواء، ص ٧٦.

(٢٩) إن هذا القول سيتأكد لاحقاً عند البحث في نظرية الفعل وعلاقتها بالصورة بشكل مفصل.

د- ومنهم من قال إنها أشياء غير متناهية (٣٠).

ويضيف ابن رشد، إن هذه الآراء إنما بحثت عن الجوهر المبolaي من حيث هو واقع في الحركة والسكنون. ولكن البحث هنا إنما هو بحث من حيث هي جواهر فقط. وقد عرفنا أن الموجود ابتداء ينقسم إلى ما هو جوهر وعرض، وهذا هو أحد أقسام الموجود.

فالفلسفه الذين يصرحون أن الموجود واحد، هم بنظر اين رشد «يرون أن ما سوى الجوهر فليس بشيء»، وكانوا يرون أن الجوهر بسيط غير مركب... وأن هؤلاء يعترفون بالكثرة من قبل التركيب وبضعون سائر الأشياء أعمّا عاد المبدأ الواحد»^(٣١).

أما الفلاسفة الذين يصرّحون أن الموجود أكثر من واحد فهم أصحاب مذهب الكثرة^(٣٢). ويقول ابن رشد عن هؤلاء جميعاً، إنهم لم يشعروا من الأسباب الأربعية إلا بالمبادئ المبولانية فقط، مما جعل النظر في الصورة كجوهر هو الأمر الذي تكفلت به الفلسفة الأرسطو طاليسية بالتفصيل فيما بعد.

ودليل ابن رشد على جوهريّة الصورة وأنّها أول شيءٍ واحد له، واعتبارها الأحق بذلك، يقوم على ملاحظة الأجسام الطبيعية، ذلك أن هذه الأجسام إنما أصبحت جواهر مشاراً إليها من خلال الصورة. أي أنها جوهر من حيث هي مقومة للموضوع وبها يصير جوهرًا^(٣٣). ويضرب لنا ابن رشد مثلاً على ذلك من خلال ما يحيط بنا من أشياء قائمة فيقول «الحيوان والنبات وأجزاؤها جواهر، وال أجسام الطبيعية مثل النار والماء والأرض والهواء وكل واحد من مثل هذه وجميع أجزاء هذه التي هي منها أو من أجزائها أو من كلياتها مثل السماء وأجزائها من النجوم والقمر والشمس»^(٣٤).

ويريد ابن رشد من هذا القول، الإشارة إلى أن هذه الموجودات إنما أصبحت واحدة بالصورة، ولنست بالهيوان، لأن الهيولي تميل إلى الكثرة والتبسيط والتجزء، بينما الصورة هي التي تعطي الوحدة للأشياء وفق ماهيات معروفة مشار إليها^(٣٥).

(٣٠) أيضاً، ص ٧٥٩، وقارن ما ذكرنا بالتفصيل عن خصائص الجسم الطبيعي، الفصل الأول، المبحث الثاني، وعن العلاقة بين العلوم في مجال البحث عن الجسم.

(٣١) أيضاً، ص ٧٦٠، وانظر التفصيلات بشأن فلسفة هذه المدرسة وصفات الواحد البارمنيدي بالتفصيل، د. حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية، ص ٦٣، ويشير الألوسي إلى أن كلاً من زيل Zeller وبرنت Burnet يصرحان أن الواحد البارمنيدي يتصف بصفات الوجود المادي الحالص، وبشأن موقف بارمنيدس في اللاموجود (= اللاشيء) انظر لاحقاً الفصل الرابع: العدم.

(٣٣) انظر، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٧٦٩ وقارن مقالة اطهاء، ص ٧٣٤.

(٣٥) من الملاحظ أن الصور هي التي توحد الأشياء وهي مبدأ الكائن. فلو أخذنا أي جوهر متعين فإننا نجده مركباً من عناصر مادية مختلفة شأنه شأن المقطع في الكلمة يتركب من جملة حروف، أو اللحم مركب من العناصر الطبيعية الأربع، ولكن ليس المقطع ولا اللحم مجرد جملة هذه الحروف، أو جملة هذه العناصر الأربع وإنما كل منها شيء له وحدته، ومصلحة هذه الوحدة هو الصورة.

وعليه فلن رأي ابن رشد هنا، إنما يميل إلى اعتبار أن أشخاص الجوادر جواهر بالصورة، وهو بهذا يتبع رأي أرسطوطاليس في هذا المجال، ناقداً الآراء الفلسفية الأخرى التي صرحت بخلاف ذلك، لا سيما آراء أفلاطون والمدرسة الفيثاغورية، اللذين عدا الصور مفارقة للشيء^(٣٦).

ويتضح موقف ابن رشد من الجوادر الشخصي من خلال البحث عن ماهية الجوادر بشكل عام، إذ يقسمها إلى أربعة أقسام رئيسة (وإن كانت تقال على أنواع كثيرة)^(٣٧)، وهذه الأقسام هي :

أ - يُقال جواهر على ماهية الشيء.

ب - يُقال على الكل المحمول على الشيء من طريق ما هو جواهر.

ج - يُقال على الجنس القريب المحمول على الشيء^(٣٨).

د - ويُقال أخيراً، وهذا هو المهم في رأي ابن رشد، على شخص الجوادر المشار إليه، والذي هو لا في موضوع ولا على موضوع^(٣٩)، أي هو الذي تحمل عليه سائر الأشياء ولا يتحمل هو على شيء^(٤٠).

والجوادر الذي بهذه الكيفية يُقال على الصورة وعلى الميولي وعلى المجموع منها. ويصرح ابن رشد في ذلك «إن الميولي هي جواهر من حيث هي موضوعة للصورة، والصورة جواهر من حيث هي مقومة للموضوع، والمركب منها جواهر من قبل أنه مركب منها»^(٤١).

واستناداً إلى ذلك، نجد أن ابن رشد يعطي المرتبة الأولى للصورة ويعدها متقدمة في الوجود على الميولي وعلى المركب منها. لأن الصورة موجود بالفعل، في مقابل الميولي التي هي موجود بالقوة، والذي بالفعل يتقدم دائمًا على الذي بالقوة، وعلى ما سنبده لاحقاً في البحث القادم.

وهذا يستنتج ابن رشد من ذلك دليلاً على جواهرية الصورة، من خلال تقديم الصورة على الميولي والمركب منها، فيقول «إن كان المركب جواهرًا فالصورة أحق باسم الجوهرية من المركب»^(٤٢). وهذا هو معنى الجوادر الذي لا يتحمل على شيء أصلًا وتحمل عليه سائر الأشياء.

(٣٦) أيضاً، ص ٧٦٢؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١٢٣؛ نشرة الهند، ص ١٢٦ ، وانظر النقد التفصيلي لأراء المدرسة الفيثاغورية وأفلاطون من قبل ابن رشد، الفصل الأول، ببحث الجسم الطبيعي، طبيعة الجسم.

(٣٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، ص ٥٦٣؛ وقارن، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١١؛ نشرة الهند، ص ١٢؛ تلخيص المقولات، (محمود قاسم)، ص ٨٥.

(٣٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٧٦٨، ويرى ابن رشد، أن من يقول إن الجوادر يقال على الكل المحمول على الشيء، إنما هو ما صرخ به أفلاطون، انظر التفصيلات، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١٢؛ نشرة الهند، ص ١٣.

(٣٩) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ١٠؛ نشرة الهند، ص ١١.

(٤٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٧٦٩، ٧٨٥، وقارن، تلخيص المقولات (محمود قاسم) ص ٨٥.

(٤١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٨٦٩، وقارن ما قللناه عن جواهرية الميولي، الفصل الثاني، المبحث الثاني.

(٤٢) أيضاً، ص ٧٧١.

المقصد الثاني - الصورة موضوع العلم

وكما تبين في المقصود السابق، إن الصورة جوهر، فهي في ضوء ذلك تكون موضوعاً للعلم عند ابن رشد، ولأن العلم عنده لا يعني بشخص ما مثل (زيد أو عمرو) وإنما يعني بمعرفة ماهياته، أي الإنسان والحيوانية أو الدائرة أو المثلث، ويدل هذا العلم إلى إثبات أو نفي صفة معينة تتعلق بكل نوع من أنواعه عن طريق البرهنة المنطقية التي تستخدم الحد الأوسط. وعليه نجد أن ابن رشد يرى أن معرفة ماهية الشيء الكلية إنما تكون عن طريق العلم والمعرفة بالموضوع القريب للشيء والذي لا يوجد في ذاته، بل في الأفراد^(٤٣).

ولهذا يصرح ابن رشد بالمساواة بين الجوهر المفرد الشخصي وبين الماهية لينطلق من ذلك، ومن خلال تعريف الحد المطلق منطقياً، إلى بيان الموضوع المهم في علاقة الصورة بالعلم الكلي^(٤٤)، ويرد على رأي أفلاطون في هذه القضية بالذات وإن كانت ردود ابن رشد لا تخرج عما صرخ به أرسطوطاليس من قبل في هذه المسألة^(٤٥).

ومن الممكن إبراز الموقف الرشدي وتوضيحه من ذلك، ومن خلال إثارة المشكلة القائمة والتي هي: كيف يمكن أن تكون الماهية جوهرًا، وهي بحكم حدتها الحقيقي مؤلفة من جنس وفصل؟^(٤٦). وللإجابة على هذا التساؤل نجد أن ابن رشد يدرس بشكل تفصيلي العلاقة بين الجوهر والعرض^(٤٧)، ليصل من خلالها إلى بناء مفهومه عن الماهية بشكل كلي.

فالعراض في علاقتها بالجوهر على صفين: الأول، أعراض هي في موضوعات بالعرض، مثل البياض للإنسان. والثاني أعراض هي في موضوعات بالذات، مثل الفطر في الأنف والذكرة في

(٤٣) أيضاً، ص ٨٢٣.

(٤٤) يجد ابن رشد العلم الكلي، أنه «واحد عبُول على كثرين». انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الآلف الكبri، ص ١١٥.

(٤٥) من الملاحظ أن موضع العلم الكلي والعلم الجزئي وعلاقتها بالماهية عند أفلاطون، أعني قوله إن الوجود الحقيقي هو وجود الكلي أو الماهية، وأما الوجود الجزئي فالليس وجوداً حقيقياً لأن جمع بين الوجود واللاوجود، قد واجه نقداً عنيفاً من قبل أرسطوطاليس، حيث ذهب أرسطوطاليس إلى القول إن الوجود الحقيقي هو وجود الجزئي ، لأن الكلي ليس شيئاً آخر غير الصفة أو الصفات المشتركة بين عدة جزئيات، فلا تتحقق له في الخارج، لأن الصفة دائمة توجد حالة في موضوع ، بينما الجوهر هو الشيء، الذي لا يدخل في موضوع بينما الكلي باعتباره جموع الصفات الذاتية التي تقال على شيء من الأشياء لا بد أن يكون موجوداً في شيء، أعني أنه لا يقوم بذلك فهو إذا ليس بجوهر. انظر التفصيلات، بلوي، أرسطو، ص ١٢٠؛ وقارن بول جانيه وجيريل سياي، مشكلات ما بعد الطبيعة، ص ١٥٩ وما بعدها.

(٤٦) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٨١٤، ٨٢١.

(٤٧) الجوهر على قسمين: أول وثان. فاما الأول، وهو المقول جوهرًا بالتحقيق والتقديم، فهو شخص الجوهر الذي لا يقال على موضوع ولا في موضوع، مثل هذا الإنسان المشار إليه والفرس المشار إليه؛ وأما الجوهر الثاني فهو الأنواع التي توجد فيها الأشخاص على جهة شبيهة بوجود الجزء في الكل، واجناس هذه الأنواع أيضاً، مثل ذلك إن زيداً المشار إليه هو في نوعه - أي الإنسان - والإنسان في جنسه، الذي هو الحيوان. فزيد المشار إليه هو الجوهر الأول، =

الحيوان. وتميز الصنف الأول من الأعراض، أنه ليس له حد أصلًا لا يعني متقدم ومتاخر، لأن من ميزات الحد أنه يحصر المحدود. وأما الصنف الثاني فإنه هو موضوع التساؤل والشك، أي كيف يكون له حد؟^(٤٨). وهذا الشك أصله قائم على عد أن الفطس الذي في الأنف أو الذكرة التي في الحيوان (الأمثلة السابقة)، يعدها بثنائية الفصل للجنس، وأن المجتمع منها شيء واحد، كالمثال في الفصل مع جنسه. وهذا القول يستلزم من صاحبه، حسب رأي ابن رشد، أن يكون الشيء العرضي مع الذاتي واحداً^(٤٩). وهذا القول مرفوض عند ابن رشد، وسبب رفضه هو أن الحد الحقيقي لا يكون للعرض بل للجوهر فقط، لارتباط العلم بالماهية به. ولهذا نجده يصرح «إن كان الفطس يدل على عمق في الأنف، وهو يدل من جموعها على نوع واحد أعني دلالة الاسم على المجتمع منها من الفصل والجنس، مثل دلالة الإنسان على الحيوان الناطق، فإنه يجب ألا يوصف بالفطس فيقال أنف أفطس لأنه إن وصف لزم إما أن يذكر الشيء الواحد مررتين، فيكون قولنا أنف أفطس بمثابة قولنا (أنف أنف) أو قولنا حيوان إنسان، أو يكون الأفطس معنى قائماً بذاته غير الأنف»^(٥٠). فإذا أصبحت الفطسية معنى قائماً بذاته فيكون الأنف له بمثابة الجنس، وهذا مجال طبعاً. لأن اسم الأفطس إنما يتتناول الأنف بطريق اللزوم والتضمين بمعنى إذا قيل أنف أفطس أعني أن دلالة الأفطس على الأنف إذا كان العمق فيه عرضاً كانت بالقوة فإذا صرخ فيه بالفعل لم يلزم عنه مجال^(٥١). فإذا كان الحد المفتوحة بالعرض صحيحاً، فإنه يلزم أن يكون للأنف أنف وإلى ما لا نهاية، حق لا يمكن أن يوجد أنف ليس بعده أنف آخر.

وبهذا يبطل القول إن الأعراض في قسمها الثاني لها حد أو يمكن أن تحد، لأن الحد بنظر ابن رشد إنما يكون فقط للجوهر. ويا أنه قد ساوي بين الجوهر والماهية، فإن الحد المطلق هو الذي يدل على ماهية الشيء المؤلفة من جنس قريب وفصل، مثل قولنا إن الإنسان حيوان ناطق.

ويماناً أن الجوهر الذي يساوي الماهية بهذه الميزة فإن ابن رشد أراد أن يبين أن الجوهر إنما علم وعرف بالماهية (الصورة)، وأن هذا الجوهر من الجوهر الشخصي أي شخص الجوهر، وليس الجوهر المفارق، حسبما يرى أفلاطون^(٥٢)، لأن أفلاطون بحسب ابن رشد قد فرق بين الماهية للشيء وبين = والإنسان المحمول عليه، والحيوان هو الجوهر الثاني. أما العرض فهو الذي في موضوع ولا يمكن أن يكون قوامه من غير موضع، وليس يحمل على موضوع البة أي من طريق ما هو، مثل السواد والبياض. انظر ابن رشد، تشخيص المقولات (محمد قاسم) ص ٧٩، وقارن تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٨١٤؛ تشخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ١٣؛ نشرة الهند، ص ١٤.

(٤٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٨١٥، كذلك مقالة الماء، ص ٧٢٦، إذ يعدد ابن رشد فيها، أن ما بالعرض ليس له طبيعة محددة، لأن ليس له علة محددة، مما يلزم عن ذلك أن لا يكون لها بالعرض علم خاص به وتفصص عنه صناعة معينة، لأن ما بالعرض يعلم إذا وقع، ولكن ليس بعلم ثابت، لأن العلم يثبت للمعلوم من قبل عنته ومعنى الثبوت هو حكمتنا بأنه متى وجدت العلة وجد المعلول، والعرض ليس كذلك».

(٤٩) أيضاً، ص ٨١٦.

(٥٠) أيضاً، ص ٨١٦.

(٥١) أيضاً، ص ٨١٧.

(٥٢) أيضاً، ص ٨٢٣؛ وقارن تشخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٤٥؛ نشرة الهند، ص ٤٦. وانظر لاحقاً المقصود الرابع، النقطة (٣) بالتفصيل.

الشيء بالفعل، مما لزم عن قوله إن ماهيات الجوادر الأول (الإنسان، الفرس) هي غير الجوادر الأول، لأنها أيضاً جوادر أول قائمة بذاتها.

وبناء عليه فقد رفض ابن رشد الحل الأفلاطوني بشأن الماهية المطلقة بشكل كلي، وربط هذه الماهية بالجوهر الشخصي الفردي وساوى بينها، معتبراً أن المفرد ليس هو شيئاً آخر غير الجوهر الذي هو له (أي ماهيته). فقولنا زيد حيوان ناطق فإن زيداً ليس شيئاً غير الحيوانية والنطق، اللذين هما ماهيته، ولا الحيوانية والنطق ماهية لشيء إلا لزيد وخلال وغيرهما من الأفراد^(٥٣).

ويمكن بيان الموقف الرشدي من الصور الأفلاطونية المفارقة بالشكل الآتي:

أـ إن ابن رشد قد نظر إلى الماهية نظرة شخصية وليس مفارقة، أي أن العلم بها يكون من خلال الأفراد وليس من خلال المفهوم الكلي المفارق للشيء، فيقول «إنه متى وضعنا الجوادر المحسوسة جوادر موجودة وجوداً أولياً أي بذاتها لا بغيرها، وجب أن تكون هي وماهيتها شيئاً واحداً»^(٥٤).

بـ واستناداً إلى ما تقدم، فإن ابن رشد لا يميز بين مفهوم الشيء والشيء بذاته، وإن كان على عكس ذلك، فسيكون الشيء هو غير ماهيته، مثلاً إن كان الخبر الذي هو خير غير ماهيته فسيكون الخبر شيئاً آنية شيئاً آخر، والحيوان شيئاً آنية شيئاً آخر، وكذلك الهوية وأنية الهوية، ويكون هنا جوادر آخر غير الجوادر الأول وطبائع وصور وتكون تلك الجوادر والصور متقدمة على الجوادر الأول أي أشخاص الجوهر^(٥٥)، وهذا مخالف لرأيه.

جـ وإن كانت ماهيات الأشياء، وهذا هو المهم بنظر ابن رشد، ليست هي والأشياء واحدة بذاتها، فهي مطلقة بعضها من بعض أي موجودة بذاتها، ليس بعضها موجوداً لبعض، مما يلزم عنه أن تكون بعض الجوادر غير معلومة وهي الجوادر الأول، ولكن هذه الجوادر الأول إنما تعلم بماهيتها التي هي وإياها شيء واحد لأن الماهيات للأشياء إنما صارت موجودة بوجود الأشياء ذات الماهيات^(٥٦).

ولهذا كله، فإن ابن رشد يرى أن العلم الحقيقي بالشيء إنما يكون بالوجود الحقيقي الشخصي. ويعاً أن المرجود الحقيقي هو الجوهر الشخصي الجزيئي، فيكون العلم عندئذ هو علم بالجزئي، وليس بالكلي المفارق على ما يراه أفلاطون. وهذا التفسير هو الذي أميل إليه عند ابن رشد في المجال الطبيعي لأنه قد نظر هنا إلى الجوهر من حيث هو جوهر محسوس، وليس من حيث هو مفهوم كلي مفارق أو قائم

(٥٣) أيضاً، ص ٨٢٤؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٤٥؛ نشرة المند، ص ٤٧.

(٥٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٨٢٧، ويقدم ابن رشد نقداً للموقف الأفلاطوني في تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٤٥؛ نشرة المند، ص ٤٧، حيث يشير إلى أننا لا نحتاج في أن نعقل ماهيات الأشياء إلى القول بوجود كليات مفارقة، سواء كانت موجودة أو لم تكن، بل إن كانت موجودة فليس يمكن لها غناء في عقل ماهيات الأشياء، ولا بالجملة في الوجود المعقول، وإنما أن هذه الكليات التي منها تختلف الحدود أزلية وغير متغيرة، وأنها لو كانت موجودة بذاتها خارج النفس على ما يرى ذلك الفائلون بالصور.

(٥٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٨٢٧.

(٥٦) أيضاً، ص ٨٢٧. ويرى ابن رشد أن الأشياء إنما تعلم بماهيتها، فإذا كانت ماهيتها غيرها لم يمكن أن تعلم. انظر مقالة الزاي، ص ٨٢٨.

بنفسه على نحو ما نجده في مثال أفلاطون^(٥٧)، باعتبار أن الصورة هي جوهر بالفعل، وهي التي تشخص الشيء الذي هو بالقوة والإمكان (الميولي). وإن الصورة هي الجوهر الأول، وإنها متقدمة على الميولي بالفعل، أي أنه قد دع الصورة هي موضوع العلم، متقدمة على الميولي وعلى المركب منها، وأنها أعلى مرتبة منها لكونها بالفعل دائمة.

ولهذا نجد أن ابن رشد يرى «إن الإدراكات التي تسمى العلوم إنما هي في المحسوسات غير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض، وهي المعان الكلية التي يدركها العقل فيها وهي «الصور». وأما الإدراكات التي تكون للكائنة الفاسدة وهي الأشخاص المجتمعة من المادة والصورة، فإن ذلك ليس على لها وإنما هو خيال لها»^(٥٨). أي أن ابن رشد يعتقد أن للأمور المحسوسة نوعين من الإدراك: نوعاً ليس هو على لها وإنما هو خيال؛ نوعاً هو علم لها، وهو معقولاتها الكلية عن طريق الصورة، والتي يبردتها العقل من وجودها الفعلي، أي صورة فعلية مشخصة في الأفراد.

ويضيف ابن رشد نقداً آخر لموقف أفلاطون من الصور، مفاده إن كانت الصور موجودة على ما يذكر القائلون بها، فواجب أن لا تكون أشخاص الجوادر جواهر، لأن هذا إنما صارت جواهر بالصورة التي قال عليها. والصور المفارقة لا تقال على موضوع، ولو كانت كذلك، أي مشاركة للموضوع لكيانت كائنة فاسدة، وذلك خلاف ما يصرح به أفلاطون^(٥٩).

وخلص ابن رشد من هذا كله إلى أن الشيء و Maherته هما واحد، وأنهما ليسا شيئاً واحداً بطريق العرض، ومثال ذلك أن الإنسان و Maherته الذي هو حيوان ناطق فيها شيء واحد بعينه غير مفترقين،

(٥٧) قادتنا إلى التفسير نصوص ابن رشد نفسها، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزياني، ص ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٩. وإن كان أرسطوطاليس يبني أن يكون العلم بالجزئي، لأن العلم عند أرسطوطاليس هو علم بالكلي دائم، وهنا يقتضي عبد الرحمن بدوي علة احتفارات لتفسير قول أرسطوطاليس هذه «أنه كيف يمكن أن يكون العلم من ناحية على بالوجود الحقيقي، ومن ناحية أخرى على بغير الحقيقي». ويعتقد بدوي أن الحلول التي سيقدمها لا تحل أصل المشكلة عند أرسطوطاليس، ومن هذه الحلول القول بأن العلم الجزئي هو العلم بالفعل، بينما العلم بالكلي هو العلم بالقدرة. بمعنى أن الإنسان في حالة علمه إنما يعلم شيئاً جزئياً محدوداً معيناً في الخارج. وهذا كله بحسب بدوي ليس مقنعاً لأن العلم بالجزئي يتم دائماً ببيان الإنسان فيه صفات كلية، أي أن كل ما تفعله في حالة العلم بالجزئي الشخص إنما هو أن تجعل عليه صفات كلية عامة. ومعنى هذا أنه حتى في حالة العلم بالجزئي نفسه لا بد من الاتجاه إلى الكلي دائم، وإذا يكون العلم الحقيقي بالجزئي كلية، أما الحل الآخر الذي يقدمه بدوي فهو أنه إذا اجتمع في الشيء الواحد أنه كل من ناحية، جزئي من ناحية أخرى بمعنى أنه جوهر قائم بذاته مستقل عن غيره تمام الاستقلال، وهذه الحالة لا تتطابق إلا على الله تعالى فحسب. ولكن هذا الحل لم يصرح به أرسطوطاليس وإنما كان يقول دائماً إن الجوهر هو موضوع للعلم، هو الكلي، والجوهر الحقيقي هو الجزئي. والحل الثالث الذي يطرحه بدوي، هو أن يقال إن المعرفة أو العلم بالجزئي منصور على الأشياء الطبيعية، بينما الكلي مقصور على الأشياء الروحانية. أما الحل الأخير، وهو الذي تقدم به بعض الباحثين فيشير إلى أن من الواجب أن تفرق بين الكلي في ذاته، أي الجنس والنوع، وبين الكلي بالنسبة إلينا، فالذي بالنسبة إلينا، نجد أن الوجود الحقيقي هو في الأنزاع وأكثر في الأجناس. انظر بدوي، أرسطو، ص ١٢٢ وما بعدها.

(٥٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الألف الكبيري، ص ١١٦.

(٥٩) أيضاً، مقالة الزياني، ص ٨٣٢.

وكذلك النطق والحيوانية اللذين فيه هما شيء واحد بالفعل اثنان بالقوة، مما يلزم عنه أن علم كل واحد من الأشياء إنما يعلم من قبل ماهيته لكونها شيئاً واحداً^(٦٠).

المقصد الثالث - العلاقة بين الهيولي والصورة

إن دراسة العلاقة بين الهيولي والصورة تقودنا إلى الجزء الرئيسي للفلسفة الطبيعية عند ابن رشد، حيث تدور معظم هذه الفلسفة على هذا الجزء من فلسفته، وهذا فقد درسها في المجالين الطبيعي وما بعد الطبيعة، إلا أنه أولها الاهتمام المتميز في المجال الأخير، لأن البحث في هذه العلاقة هنا يؤدي إلى إثبات صورة لا هيولي لها وهي الصورة الأولى (= الله)^(٦١).

ولأن الأجسام الطبيعية المتجوهرة عند ابن رشد مؤلفة أو مركبة من مبدأين رئيسين بالذات هما الهيولي والصورة^(٦٢) ومن مبدأ بالعرض هو العدم^(٦٣)، فهو يصرح أنه لا توجد هيولي بدون صورة، كذلك لا توجد صورة جوهرية بدون هيولي وذلك لأن الهيولي وكما وجدنا في بحثها موجود بالقوة، ويستحيل أن توجد بالفعل من دون موجود بالفعل وهو الصورة.

ويعني هذا، أن العلاقة بينها إنما هي علاقة «وجودية عليه»، وليس علاقة ماهوية، أي أن العلاقة قائمة على العلل الأربع (المادية، الصورية، الفاعلية، الغائية) يعني هل أن الهيولي هي علة للصورة، أم العكس؟

وللإجابة على هذا التساؤل لا بد من بيان طبيعة كل علة من هذه العلل، وكيفية بحثها.

يرى ابن رشد أن العلة المادة المهيولانية إنما وجدت من أجل الصورة وهي منعولة لها «لأن الصورة هي الغاية الأولى في الكون. ولما كانت الصورة من ضرورة المادة، لما كان هنا فاعل، ولكن مبدأ الأمور الطبيعية الاتفاق»^(٦٤). ويضرب لنا ابن رشد مثلاً لذلك، فيقول «كما أن اللبن واللحجارة إنما وجدت في البيت في الإضطرار لكان الصورة، كذلك المادة والأمور المادة إنما وجدت من أجل الصورة»^(٦٥).

فالمادة إذاً هي قابل ومحل للصورة، وإن الصورة هي التي تنفل المادة من حالة اللاتعيين إلى التعيين الشخص عن طريق الحركة، وذلك لأن الطبيعة في عملها إنما تبغي الوصول إلى الكمال والتحقق وهو

(٦٠) أيضاً، ص ٨٣٢؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ١٢٣؛ نشرة المند، ص ١٢٥. حيث يشير ابن رشد إلى أنه ليس للكليات هذه الأشياء ومعقولاتها وجود خارج النفس ولا الكليات سبب في وجود جزئياتها المحسوبة بل الصورة الجزئية أو المادة الجزئية هما السببان فقط في وجود الجوهر المشار إليه».

(٦١) هذا ما خصص له بالتفصيل مقالة اللام من تفسير ما بعد الطبيعة، بعد أن مهد لذلك بالمقالات التي سبقتها وهي (الرأي، الخام، الطاء).

(٦٢) انظر السياق الطبيعي (المند)، ص ١١؛ وقارن تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الرأي، ص ٧٨٠، ٨٥٧؛ تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٤٦؛ نشرة المند، ص ٤٨.

(٦٣) هذا ما خصص له الفصل الرابع.

(٦٤) انظر السياق الطبيعي، ص ١٨؛ قارن تلخيص السياق والعالم (العلوي) ص ٣٥٥.

(٦٥) السياق الطبيعي، ص ١٧.

ما يسمى عند أرسطو طاليس بـ «الأندلخيا»، وإن هذا الكمال في الطبيعة والأشياء الطبيعية إنما يتم بالصورة، ولهذا يوحّد ابن رشد بين الأسباب الثلاثة في سبب واحد هو السبب الصوري مقارنة بالسبب المادي. ولذلك فإن كل موجود يقع في عالم الحس والتغير إنما يكون من خلال اتحاد الميول بالصورة عن طريق الفعل وهو ما يسمى بـ «الأرجيا» والتي معناها التحقق لما هو بالقوة إلى موجود كامل بالفعل.

وطبيعة هذه العلل عند ابن رشد أنها متناهية، وحتى السبب المحرك لها هو الآخر متناه. ويريد ابن رشد أن هذا التناهي في الأسباب بعامة يقود إلى إثبات ذلك في العلاقة بين الميولي والصورة^(٦٦)، ولإثبات تناهي العالم من جهة أخرى، وبيان كيفية إدراكه والعلم به.

فيقول ابن رشد «أما الصور الميولانية التي في واحد واحد من أجزاء العالم فالأمر في ذلك بين به تناهي الموضوعات، فإنه ليس يمكن أن يوجد في شيء متناهي صور لا نهاية لها، كما ليس يمكن أن يوجد فيه موضوعات لا نهاية لها، ومثال ذلك أن الأرض إنما وجدت من أجل الماء، والماء من أجل الهواء، والهواء من أجل النار، والنار من أجل الفلك»، وليس يمكن في مثل هذا الاستكمال مرور إلى غير نهاية، وكذلك متى أنزلنا صوراً غير ذات هيولي بعضها كحالات بعض تبين تناهيتها بهذا البيان^(٦٧).

هذا من جهة العلل، وأما علاقة الميولي بالصورة من حيث التصور، فإنه ينظر إليها من خلال الإضافة والتناسب كما يرى ابن رشد فيقول: «إن تصور الميولي في علاقتها بالصورة إنما تكون عن طريق الإضافة والتناسب»^(٦٨). ومثال ذلك الخشب والخزانة، فالميولي هي الخشب والخزانة هي الشكل الذي اتخذه الخشب، وإن كانت «هذه النسبة التي بين الخشب والخزانة ليست من جهة ما الخشب موجود بالفعل، بل ذلك عارض له»^(٦٩).

والذى يريده ابن رشد من هذه النسبة بين الميولي والصورة، أن العلاقة بينها إنما تكون بهذا الشكل، أي أنها نسبة بين ما هو بالصورة وما هو بالفعل، وهذا هو غير ما في طبيعة المادة الأولى، لأنها

(٦٦) انظر التفصيلات، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الصغرى، ص ٢٩ وما بعدها؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) من ١١٦ نشرة الهند، ص ١١٦.

(٦٧) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) ص ١٢٠؛ وقارن نشرة الهند، ص ١٢١. ويشير ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة، الألف الصغرى، من ٣٩ إلى أن تناهي الميولي والصورة يؤدي إلى إثبات العلم بالشيء، حيث يقول «إن كانت توجد في المركب من الميولي والصور صور لا نهاية لها وجب أن يكون المركب المكون غير متناه. ولأن الكائن هو الذي تم كونه وفرغ ووجد بالفعل، فإن كان يوجد في متحرك لا نهاية لعظمته شيء بالفعل وهو الشيء المحدث في المتحرك غير المتماثلي وكانت الصورة حاسمة للمكون، وجب أن يكون ما بالفعل حاسراً غير التناهي، وذلك مستحيل، لأن معلوم بنفسه أن الذي يحصر غير المتماثلي إن وضع له حاصر يجب أن يكون غير متناه. وهذا الوضع يلزم منه بطلان هذا، والذي هو إلا يكون غير المتماثلي متناهياً، يحصره غير متناه». وراجع للتفصيلات عن دور التناهي في خصائص الجسم الطبيعي، الفصل الأول، البحث الثاني، كذلك انظر الألف الصغرى، ص ٢٩.

(٦٨) انظر المساع الطبيعى (المند) ص ١١، وقارن ما سبق له لاحقاً، في مقارنة الميولي بالصورة، وحل ابن رشد للشكال الذي أثاره الإسكندر الأفروديسي.

(٦٩) أيضاً، ص ١١. ويعتقد ابن رشد أن مسألة النسبة التي بين الميولي والصورة تعود إلى مسألة معرفية وذلك أن المادة الأولى إنما تفهم وتتصور بالنسبة، أي نسبتها من جميع الأشياء الموجدة بالفعل، بنسبة المواد المحسوسة إلى التي هي مواد لها، مثل نسبة الخشب إلى السفينة. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، من ١٤٧١.

كما وجدناها عنده لا تختص بصورة دون أخرى^(٧٠).

ويتظر ابن رشد إلى العلاقة بين الميولى والصورة من خلال النظر في العلل القرية للشيء، لأنها بنظره هي المسلك الصحيح لعرفة طبيعة الجوادر الكائنة الفاسدة، ويقدم مثالاً لذلك بقوله: «إن للإنسان أربع علل قرية، العلة العنصرية وهي دم الطمث، والعلة المحركة وهي مني الذكر، والعلة التي كالصورة وهي التي تعطي ماهية الشيء الذي هو به موجود، والعلة الرابعة التي من أجلها الكون، وهي الغاية والتهام. فينبغي متى أردنا أن نعلم الإنسان على حقيقته أن نعلم بهذه العلل القرية»^(٧١).

ويقدم ابن رشد دليلاً آخر على علاقة الميولى بالصورة، وهو بالنظر إلى حد الشيء أو تحديده، وهو يكون بالنظر إلى ما يناله منه الشيء وهو الصورة والميولى، وإن كل فصل بينها في تحديد الشيء إنما هو تحديد ناقص، فيقول «كما أن في الجوهر الشيء الموجود منها هو الفعل وهو الصورة، وهو محصول على العنصر فيها موجود بالقوة، كذلك الفصل الأخير في هذه الحدود هو أملك بطبيعة المحدود»^(٧٢). يعنى أن التحديد يجب أن يشتمل على الجنس والفصل، فالجنس هو جنابة الصورة والفصل بمنابع الميولى^(٧٣).

ومثال ذلك أننا إذا أردنا أن نحدد خشبة، فنقول بعضها جسم وبعضها صورة زائدة على الجسم، وبه استجدىت الخشبة اسماً زائداً فتقتل فيها خزانة أو صندوق، أي أن ابن رشد قد نظر إلى الجوهر المؤلف من هيولى وصورة، نظرة موحدة في تحديده له وهو بهذا يرد على القائلين بتحديد الشيء فقط

(٧٠) انظر، التفصيلات، الفصل الثاني، البحث الثاني، «أحكام الميولى». وستشير بالتفصيل إلى مقارنته الفعل بالصورة في البحث القادم.

(٧١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الخام، ص ١٠٧٥؛ وقارن، مقالة اللام، ص ١٤٨٥. حيث يشير ابن رشد إلى الفرق بين العلة الصورية والمادية والفاعلية، فالفاعلية والمحركة متقدمة على الذي تكونه وتتحرك، والعلة الصورية والمادية فهي مع الكون، ومثال ذلك، أن الصحة لا تتقدم الإنسان الصحيح إذ كانت الصحة من الصحيح بمنزلة الصورة، وأما المصح فإنه واجب أن يتقدم الصحة.

(٧٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الخام، ص ١٠٤٦.

(٧٣) يتبه ابن رشد إلى مسألة مهمة في نظرية الحد، فيقول، إن الحدود القائمة بذاتها التي يجري الجنس فيها عبر الميولى والفصل يجري الصورة، وأما حدود المركبات من جواهر وأعراض، أو حدود الأشياء التي في موضوع فإن الأمر يخالف ذلك، أعني الذي يجري منها جنس هو الصورة والتي يجري فيها عبر الفصل هو الميولى. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الخام، ص ١٠٤٨؛ «الألف الكبرى»، ص ٩٧. أما الإسكندر الأفروسي في مقالته عن «الميول غير الجنس» ضمن شروح حل أرسسطو (بدوي)، ص ٥٢، فيوضح الأمر بشكل تفصيلي، مبيناً أن الميولى هي غير الجنس. فمثلاً إن الميولى كلها هامة كلية لأن الصور كلها كلية الميولانية فيها وفي كل جزء من أجزائها هو عاماً أيضاً كل جمجم العصور. وأما الجنس فإنه وإن كان يعم الصور التي تحيط به فإنه لا يمكن أن يكون كل جزء منه عاماً كلياً، يعنى أنه لا يمكن أن يكون الحيوان الذي في سقراط هو بعينه في أفلاطون وغيره من الناس. وأيضاً الحيوان غير الجنس، وذلك أن الميولى شيء موضوع لجميع الأشياء المحوله عليها. موافقة لكتابها ولكون كل واحد منها على الهيئة التي هو عليها. فاما الجنس فإنه ليس شيء له ذات إذا ما أزيل عنه الحد، لكنه اسم فقط، وثبات وجوده في فكر المفكر لا أن له ذاتاً وأنه شخص.

ويقول أيضاً إن الميولى غير الجنس، وذلك أن الميولى شيء دائم باق في العدد، والجنس باق بالصورة لا =

بعنصره أو بصورته. فالذين يحدون الشيء بعنصره «فإنما يحدون الشيء الذي هو بالقوة لا الشيء الذي هو بالفعل، مثل الذين يحدون البيت بأنه هو مركب من حجارة ولين، فإن هؤلاء يحدون البيت الذي بالقوة، لا البيت الذي بالفعل، لأن هذه الأشياء هي عنصر البيت فقط دون الفعل الذي فيه»^(٧٤).

أما الذين يحدون الشيء بصورته فقط، فإن حدهم ليس بال تمام أيضاً، لأن «ال فعل والصور لا توجد من دون العناصر مثل الذين يحدون البيت بأنه إناء يستر أموالاً وأجساماً»^(٧٥). وعليه فإن ابن رشد يرى أن حد الشيء التام يجب أن يكون بالصورة والموضوع وإن كان هذا التحديد للشيء يشمل الجوهر المركب منها مثل أن يقال «في البيت إنه إناء من لين وحجارة يستر الأموال والأجساد من الحر والبرد»^(٧٦).

ويريد ابن رشد من ذلك، أن الحد لا ينطبق إلا على المجموع من المادة والصورة، فيقول إن الصورة بمفردها ليس لها حد وكذلك الميولي بل الحد هو للمجموع منها. ودليله على ذلك أن الحد يفيد التقيد والحصر للشيء، وأن المادة والصورة إنما يدل كل واحد منها على شيء واحد وليس ينقسم واحد منها إلى صفة و موضوع^(٧٧).

وأين رشد في دليله هذا إنما يريد على المدرسة الفياغورية التي تنظر إلى أن الجواهر المحسوسة مؤلفة من أعداد، وهي بهذا حسبيا يقول ابن رشد «أن يكون العدد الذي تركتبه منه هو الجنس والفصل»^(٧٨).

وابتداء يعني هذا القول أن العدد يشبه الحد من جهة ومخالفه من جهة أخرى، على ما سبق الآن. فوجه الشبه بين الحد والعدد، هو أن الحد ينقسم إلى أشياء تنقسم كما أن العدد ينقسم إلى أشياء لا تنقسم وإنما الفرق بينها أن الذي لا ينقسم في الأعداد هي الأحاد، وفي الحد هي المادة والصورة^(٧٩). وهناك شبه آخر بين الحد والعدد وهو أن العدد إذا زيد فيه واحد والمركبة من الجنس الأول وفصول كثيرة إذا نقص منها فصل، انتقل الحد إلى أن يكون حداً طبيعية أخرى، مثال ذلك، إذا

= بالعدد، أعني أن صورته تبقى بتعاقب الكون عليها، وأما في العدد فإنه واقع تحت الفساد.

ويقول أيضاً إن الميولي غير الجنس، وذلك أن الميولي تبقى عند افتراق الجوهر المركب، لأن الجوهر مركب من هيولي وصورة، فإذا افترق الجوهر فسد وعاد أحد جزئيه وبقي الآخر أعني الميولي. أما الجنس فإنه ليس مركباً من الصورة الأولى والهيولي، لكنه مركب من الجوهر الهيولي وبعض الصور.

ويقول أيضاً، إن الجنس غير الميولي وذلك أن الميولي هي علة قوام جميع الأشياء الواقعه تحت الكون والفساد وثباتها. فقد استبيان وصح بأنمايل شق، أن الميولي غير الجنس ولأنها شيء قائم بذاته، والجنس غير ذاتي، بل قائم بالتفكير.

(٧٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الماء، ص ١٠٥٠.

(٧٥) أيضاً، ص ١٠٥٠.

(٧٦) أيضاً، ص ١٠٥١.

(٧٧) أيضاً، ص ١٠٦٣.

(٧٨) أيضاً، ص ١٠٦٥.

(٧٩) نفسه.

قلنا في حد الحيوان إنه جسم متفرد حساس فإذا نقصنا الفصل الأخير من هذا الحد بقي الباقي حداً للنبات، وإن زيد عليه فصل آخر وهو الناطق صار حداً للإنسان، كال الأربع إذا زيد فيها واحد صارت خمسة، وإذا نقص منها واحد صارت ثلاثة^(٨٠).

ولكن هذا التشابه الذي ذكر بين الحد والعدد كما وجدنا يقابله خلاف فيما بينها، ويحدد ابن رشد هذا الخلاف بصيغة الرد على المدرسة الفيثاغورية في العدد، فيقول «إن الموجودات إن كانت مركبة من أعداد فقد يجب على القائلين بذلك أن يقولوا كيف صار من العدد شيء واحد وبماذا يصير؟ إلا أنه ليس يمكنهم أن يقولوا بماذا صار واحداً من قبل أن العدد مركب من أحاد منفصلة»^(٨١).

ولأن موضوع الاتصال والاتصال هو أحد أهم المواضيع التي درسها ابن رشد في فلسنته حول الجسم الطبيعي^(٨٢) نجده هنا يدافع عن وجهة نظره هذه وبصيغة أخرى عن طريق العلاقة بين الميول والصورة، معتبراً الاتصال إنما يكون بالصورة، فيقول «وأما نحن فنقول إن الواحد الذي يدل عليه الحد الواحد هو واحد بالجوهر الذي هو الصورة، أي بالصورة الأخيرة والفصل الأخير»^(٨٣).

ومعنى توضيح قول ابن رشد هذا بالإشارة إلى أنه يؤكد أن الصورة هي التي تحديد جوهريته الشيء، وذلك لأن الصورة الجوهرية لا تقبل الأقل والأكثر، فإنه لا يمكن إنسان أكثر إنسانية من إنسان من حيث صورته، بل إن كان ذلك فمن حيث أن الصورة منه في عنصر»^(٨٤).

ويهدى يتضح خطأ المدرسة الفيثاغورية في نظرتها إلى الجوهر على إنه عدد، لأنها لم توضح - حسب رأي ابن رشد - الماهية الرئيسية في الجوهر، ألا وهي الصورة.

يقي أن توضح مسألة أخرى في علاقة الميول بالصورة عند ابن رشد، وهي أن الميول بمفردها لا تؤلف موجوداً حسياً مشاراً إليه ذا بعد، سواءً أكان هذا الموجود طبيعياً أم صناعياً، وإنما يكون ذلك الموجود مشاراً إليه ويتحقق الوجود من خلال الصورة. ولهذا نجد ابن رشد يهتم في البحث عن طبيعة العنصر وعلاقته بالصورة والمحرك الفاعل له.

ويوضح ابن رشد ذلك بالقول «يمكن أن يكون العنصر واحداً وتكون أشياء كثيرة مختلفة لا من قبل العنصر لأنه إذا كان العنصر واحداً والمحرك واحداً فالتكوين ضرورة يكون واحداً. كما أنه إذا كان العنصر مختلفاً والمحرك مختلفاً، فإن المكونات ضرورة مختلفة». وأما إذا كان العنصر واحداً فقد يمكن أن تكون أشياء مختلفة لاختلاف المحركين وذلك إنما يوجد في الأمور الصناعية، مثل وجود الخزانة والسفينة عن عنصر الخشب لاختلاف الصناعتين»^(٨٥).

ويتضح من هذا النص، أن ابن رشد يرى أن اختلاف الموجودات يأتي من قبل اختلاف

(٨٠) أيضاً، ص ١٠٦٦.

(٨١) نفسه.

(٨٢) انظر، الفصل الأول، البحث الثاني.

(٨٣) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الماء، ص ١٠٦٧.

(٨٤) أيضاً، ص ١٠٦٨.

(٨٥) أيضاً، ص ١٠٧٢.

المحرك، أي الفاعل، وأن العنصر الواحد بعينه يقبل صوراً مختلفة.

ولكن تبقى مسألة مهمة لا وهي أن بعض الصور لا تقبل إلا مادة واحدة فقط، دون غيرها، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن في بعض الأشياء يكون العنصر مختلفاً لاختلاف الصور المتعاقبة عليه، ومثال ذلك «المشار» فإنه يكون من حديد ولا يكون من خشب، وإنما فلا يفعل فعله في الأشياء^(٨٦).

وعليه فإن العلاقة بين الصورة والفاعل والميولي، تلك العلاقة التي تجعل «أنه ليس في قوة المحرك الفاعل أن يضع الصورة التي في طباعه أن يضعها في أي مادة اتفقت، بل في المادة المخصوصة بتلك الصورة»^(٨٧). وهذا الأمر ينطبق كثيراً على الموجودات الصناعية، أما الطبيعية فالأمر فيها مختلف، وذلك لأن لكل صورة مادة خاصة بها، يعني أن الموجودات الصناعية يكون للفاعل فيها أهمية مميزة، لأنه غير العنصر وغير المصنوع من العنصر. وهذا نجد ابن رشد يشدد كثيراً في هذا المجال، ولا سيما بالنسبة إلى الأشياء والموجودات الصناعية، على دور العلل الأربع في وجود الشيء بالفعل والعلم به^(٨٨).

ومن أجل توضيح ذلك، نجد أن للفاعل دوراً مهمأ في إعطاء الكمال للشيء عن طريق إخراج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل، لأنه في انتقاله كما يرى ابن رشد، لا يفيد الكثرة بل يفيد الكمال في الوجود. وبهذا تصبح الصورة هي الشيء الذي يعطي الكمال للميولي، وتتصبح الميولي مشاراً إليها بالصورة، وذات بعد امتدادي.

المقصد الرابع - المقارنة بين الميولي والصورة

بعد أن أوضحنا أوجه العلاقة بين المادة والصورة عند ابن رشد، لا بد الآن من بيان كيفية تصور هذه العلاقة أنطولوجياً ومعرفياً. والغاية من ذلك تفصيل القول في الميولي وكيفية اقترانها بالصورة، وفضلاً عن ذلك بيان موقف ابن رشد، وتبعاً لأرسطوطاليس، من مسألة الصور المفارقة عند أفلاطون، ونقده للأراء الفلسفية الأخرى التي تقر بالخلق من عدم ولا سيما آراء المتكلمين المسلمين.

وينطلق ابن رشد في ذلك كله من قول أرسطوطاليس إن «الجواهر ثلاثة، أما الواحد فالمادة، وهي هذا الشيء من طريق ما يُرى، وذلك أن ما هو بالتهامس وليس هو النظام هو المادة والموضع، والطبيعة (= الصورة) هي هذا الذي إليه آنية وقنية»^(٨٩)، وأيضاً ثالث (= المجتمع منها) من هذه الذي لكل واحد منها واحد منزلة سقراط»^(٩٠).

(٨٦) أيضاً، ص ١٠٢٣.

(٨٧) نفسه، انظر التفصيلات، المقصد الثامن.

(٨٨) انظر ما قلناه بالتفصيل في بداية هذا المقصود عن دور العلل في إثبات العلاقة بين الميولي والصورة، ولا سيما العلل القرية.

(٨٩) انظر البحث الأول من هذا الفصل، المقصد الثاني، «تعريف الصورة».

(٩٠) انظر ما بعد الطبيعة، مقالة اللام (ضمن التفسير) ص ١٤٦٦، وقارن أبو العلاء عفيفي، «ترجمة حديثة لمقالة اللام» لأرسطو ضمن مجلة كلية الآداب الجامدة المصرية، م. ص. ص ١٠٢، كذلك Metaphysica, BK Lam, p. 1070.

و قبل أن نوضح رأي ابن رشد بشأن هذا النص الأرسطوطيسي، لا بد من الإشارة إلى رأي الإسكندر الأفروديسي وكيفية فهمه لهذا النص، والتآويلات التي رأها مناسبة له.

ويحصر ابن رشد التآويلات التي قدمها الإسكندر بشأن نص أرسطوطيسي، بأربعة تآويلات رئيسة هي :

الأول - إن قول أرسطوطيسي «في المادة وهي هذا الشيء من طريق إنها ترى» قول فيه إغناض، وربما أراد أن الجوهر لما كانت ثلاثة، فالواحد منها المادة وهي هذا الشيء عندما تقبل الصورة وتتحدد، وذلك أنه لما كانت حينئذ مع الصورة تكون بالفعل الصورة وترى لها هنا، وأما هي بذاتها «الميول» فلا تُرى^(٩١).

الثاني - أو يكون ما يقوله إن المادة بذاتها وعلى الحقيقة ليست هي هذا الشيء، غير أنها تتباين ويقطن بها هذا، من قبل أن في كل واحد توجد المادة يعدها موضوعاً^(٩٢).

الثالث - أو يكون ما يقوله أرسطوطيسي أنه قد أراد به المادة القريبة، وذلك أن المادة القريبة للشيء هي مادة هذا الشيء المرئية^(٩٣).

الرابع - أو معناه ما قاله في المقالة الأولى من السباع الطبيعي^(٩٤)، من أن المادة الأولى إنما تفهم وتتصور بالنسبة، أي أن نسبتها من جميع الأشياء الموجودة بالفعل، نسبة الماد المحسوسة إلى التي هي مواد لها، مثل نسبة الخشب إلى السفينة، أي يعني أن المادة الأولى إنما تفهم أنها مادة لهذا الشيء من طريق المواد التي ترى متباينة لا متحدة^(٩٥).

وتآويلات الإسكندر الأفروديسي هذه بحسب رأي ابن رشد أنها لم تعط حق ما أراده أرسطوطيسي في نصه الذي ذكرنا كلية، بل إن ما أراده أرسطوطيسي، بنظر ابن رشد هو التغريق بين طبيعة المادة في الوجود وطبيعة الصورة العامة التي هي ميراث الجنس للفصول الشخصية، وكذلك ليبطل نظرية أفلاطون في الصور المفارقة.

ويمكن بيان الموقف الرشدي من تآويلات الإسكندر وفق الآتي:

أولاً - كان على الإسكندر أن يقول إن المادة هي التي تُرى من طريق الصورة، وهو عكس ما قاله

(٩١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٦٨.

(٩٢) أيضاً، ص ١٤٧٩.

(٩٣) أيضاً، ص ١٤٧١.

(٩٤) انظر أرسطوطيسي، الطبيعة، (بدوي)، ج ١، المقالة الأولى، ص ٦٤. حيث يشير إلى ذلك بقوله: وأما الطبيعة التي هي موضوع، فإنما تعرف بالنظر، فنسبة النحاس إلى التمثال، أو الخشب إلى السرير، وبالجملة نسبة الميول وعديم الصورة إلى ما له صورة قبل قبول الصورة واتناها، هي نسبة الميول إلى الجوهر، والفرد الجزئي إلى الوجود؛ وقارن أيضاً Physica, Ross, BK XII, p. 191. فانظر كذلك ابن باجة، شرح السباع الطبيعي (ماجد فخرى) ص ٢٠.

(٩٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٧٢.

إنها «هذا الشيء من طريق ما يُرى»^{٩٦}.

ثانياً - وهو المهم لكتيبة إدراك المادة عقلياً وهو أن الحس لا يدرك الفرق بين المادة وبين المشار إليه، وإنما الذي يدركه العقل، ولهذا اعتقاد الفلسفه السابقون لسفراط أن جواهر الأشياء هي موادها، وأن ليس هنا صور هي جواهر، وذلك لأن الصور غير محسوسة وإنما هي مقوله.

ولأجل هذا يعتقد ابن رشد أن الذي قاد الإسكندر الأفروديسي إلى بناء هذه التصورات عن قول أرسطوطالبس الذي أشرنا إليه هو طبيعة الهيولي ذاتها، من حيث صفاتها، مثل التماس والاختلاط والنظام^{٩٧}). فالذى يلاحظ أو يحس أن الأشياء تترتب عن طريق تماس بعضها بعض مثل حال اللبن والمحجارة في البيت، فإنه ليس يظن في البيت شيء غير اللبن والمحجارة، لأنه متى كانت مواد الشيء مختلفة فلا يعتقد بها أنها الشيء نفسه^{٩٨}). ويعنى هذا، أن المواد القرية التي يتالف منها الشيء هي التي تماس بعضها بعضاً، بخلاف الاختلاط، فإنه يقوم على المواد البعيدة، كما هو حال الأسطuccات التي هي مواد بعيدة لتركيب أي شيء في الوجود.

ويوضح ابن رشد بعد هذا كله طبيعة مقارنة الهيولي بالصورة وفق تصوره هو، ناظراً إلى طبيعة الهيولي من حيث علاقتها بالصورة وفق تحديد مفاهيم «الوحدة والكثرة» في الأشياء، ليصل من خلال ذلك إلى أن الوحدة في الأشياء إنما مردها إلى الصورة وأن الكثرة إنما مردها إلى الهيولي وفق تصور عقلي لهذه العلاقة.

ويمكن بناء ذلك التصور الرشدي بالاستناد إلى المقدمات الآتية:

١ - إن الهيولي لو كانت مستقلة بذاتها عن الصورة وكانت الصورة تابعة لها، وهذا الحال لأنه لو كانت الهيولي كذلك وكانت واحدة بالصورة، ولكن المعروف عنها أنها واحدة بالعدد^{٩٩}).

٢ - وإذا كانت الهيولي واحدة بالعدد، فإنها ليست موجودة بالفعل بل بالقوة، ولأنها كذلك فهي مشتركة لكثيرين - كما أشرنا من قبل^{١٠٠}) - بمعنى أنه ليس لها فضول ينفصل عنها ما يوجد فيها في شخص شخص بعضها عن بعض. ولتوسيع ذلك نجد أن الفضول الشخصية التي بها توجد الكثرة بالعدد، لما عدلت قيل فيها إنها واحدة، ولما عدلت الصورة التي بها الشيء واحد بالعدد، قيل فيها إنها مشتركة لجميع الأشياء الكثيرة بالعدد^{١٠١}).

وفي ضوء ما تقدم، يعتقد ابن رشد أن الصور الشخصية هي التي تعطي للهيولي الوحدة بالعدد، ولكن هذه الصورة الشخصية التي لها الكليات هي الأخرى موجود بالقوة، ولذلك كان العلم

(٩٦) أيضاً، ص ١٤٦٨.

(٩٧) انظر ما قلناه سابقاً، الفصل الأول، عن هذه المفاهيم عند دراستنا لخصائص الجسم.

(٩٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٧١.

(٩٩) أيضاً، ص ١٤٧٢.

(١٠٠) انظر الفصل الثاني، البحث الثالث.

(١٠١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٧٣.

بالي شيء عند ابن رشد من طريق ما هو «كلي»، علم بالقوة^(١٠٢).

وهنا يوضح ابن رشد ما أراده من قبل في تأكيده لمسألة العلاقة بين العلم الكلي والعلم الجزئي في رده على الموقف الأفلاطوني مبيناً أن الاشتراك الذي يفهمه «العقل» في الصور المشتركة إنما له وجود خارج النفس بخلاف الاشتراك الذي يفهمه العقل في المادة، فهو عدم محض لأنّه قد سلب منه الصور الشخصية.

٤ - ونتيجة لذلك تكون الهيولي غير ذات وجود مستقل خارج النفس من جهة هذا التصور بالعقل لها، يعني كونها مشتركة لجميع الكائنات الفاسدات، إذ كان تصوّراً لها من جهة العدم. ولكن إذا كانت الهيولي مختلفة للعدم موجودة من الموجودات خارج النفس، فهي إنما تكون موضوعاً للشخص المحسوس الذي يرى إلا الشيء الذي يعقل منها^(١٠٣).

ويعني هذا أن ابن رشد يعطي أهمية قصوى للمركب من الهيولي والصورة في تكوين المفاهيم الماهوية للشيء فيما بعد، أي أنه ينطلق من المحسوس إلى المعمول وليس العكس كما هو الحال عند أفلاطون، متابعاً رأي أرسطوطاليس في هذا المجال. فضلاً عن ذلك فإن تكوين المفاهيم الكلية عند ابن رشد إنما تتم من خلال الوجود المحسوس للشيء، وليس الوجود المفارق له، عن طريق اقتران الهيولي بالصورة، لأن الصورة هي التي تجعل الهيولي محسوسة بذاتها، أي تمتلك وجوداً مشاراً إليه عن طريق الصورة، وتكون الإشارة عن طريق النسبة أو الإضافة.

أي أن الإضافة^(١٠٤) تعطي المقارنة بين الهيولي والصورة صفة التهاب والاتصال. فالهيولي إنما تفصل بالصورة من جهة أنها تستكمل وجودها بها، وتتصبح بذلك شيئاً معقولاً في العقل. وهي بدون الصورة لا يمكن أن تكون عمسوسة ولا معقولة وهذا شيء مهم في نظر ابن رشد لإثبات جوهرية الصورة، وجوهرية الشيء المؤلف منها عقلياً. إذ بدون ذلك لا يمكن للهيولي أن تُعقل بأي شكل من الأشكال، يعني أن الهيولي وعلى الرغم من جوهريتها، إلا أنها تبقى شيئاً موجوداً غير مشار إليه لا بالحس ولا بالعقل^(١٠٥). لأن في طبيعة الصورة، إنما إنما تدرك عقلياً عن طريق فعلها (= الكمال للشيء) ولذلك هي التي تعطي النظام للشيء والوحدة ليصبح الاقتران بين الهيولي والصورة اقتراناً لا انفكاك فيه، بين موجود بالقوة وأخر بالفعل ليؤلماً موجوداً هو جوهر بنزلة واحد من الأشخاص، مثل زيد أو عمر أو غيرهما من الموجودات في الطبيعة.

وبهذا ينحل المشكل الكبير بين ابن رشد وأرسطوطاليس من جهة، وبين أفلاطون من جهة أخرى بخصوص الصور المفارقة ومتى تكون.

(١٠٢) أيضاً، ص ١٤٧٣.

(١٠٣) أيضاً، ص ١٤٧٤؛ وقارن، الفصل الرابع، المبحث الثاني، «أحكام العدم».

(١٠٤) بشأن حد الإضافة وتفاصيل استعمالاته انظر ابن رشد، تلخيص المقولات، (عمود قاسم)، ص ١٠٧ وما بعدها؛ وقارن تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، ص ٦١٢.

(١٠٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٧٦.

إذ يرى ابن رشد أن الصور إنما ينظر إليها في نطاق الطبيعة وكذلك الصناعة؛ ففي الأولى توجد صور مفارقة للهيوان لكونها موضوعات خاصة للتغير من شكل إلى شكل^(١٠٦)، وبالاستناد إلى مسألة العلل وكيفية العلاقة بينها، أما في مجال الصناعة فإن الأمر مختلف وذلك بأنه لا توجد صور مفارقة للهيوان، وذلك لأن الصور الصناعية ليس لها كون وفساد، لكونها أعراضاً ولأنها كذلك، فإن صورة المطبوع هي في النفس وهي غير الهيولي التي هي خارج النفس^(١٠٧)، ومثال ذلك صورة البيت هي إما في اللسان وإما في نفس البناء، وكذلك الصحة إما في نفس الطبيب وإما في الدواء.

ويتبين نقد ابن رشد لموقف أفلاطون من الصور المفارقة بشكل جلي، عندما يضع ذلك في اعتراضين رئيسين يلزم بهما أفلاطون، وهما:

الأول - أن تكون الكليات هي ليست معمولات هذه الأشياء المفردة، فتكون لا غناء لها في تصوره هذه المفردة، وهذا ضد ما يقولون، لأنهم أدخلوا الكليات المفارقة وقالوا بها من أجل المعرفة^(١٠٨).

الثاني - أو أن نسلم لهم أن تلك الكليات هي التي تعرف جواهر هذه المفردات وأن بها تعقل ماهيات هذه. لكن متى كان هذا هكذا، لزم أن تكون هذه الكليات المفارقة من جهة ما هي موجودة خارج النفس غيراً على جهة ما تغاير الأشياء التي خارج النفس بعضها بعضاً، وتكون محتاجة أيضاً في أن تعقل إلى كليات أخرى، لأنه إذا كان شيء الموجود خارج النفس يحتاج في عقله إلى شيء موجود خارج النفس، لزم أيضاً في ذلك الأمر ما لزم في الأول ومر الأمر إلى غير نهاية^(١٠٩)، وهذا محال.

(١٠٦) يقصد به التغير بشكله المعروف من الكون إلى الفساد، ولأنه أعم من الحركة فقد أخذ بهذا المفهوم. ولأن أرسطو طاليس قد أشار إلى أفلاطون إشارة إيجابية في هذه النقطة حيث قال «ولم يجد السبب لم يسيء الذين وضعوا الصور، إن هذه إن كانت لوجه من الوجه» انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٨٠. حيث قصد أرسطو طاليس ومن بعده الإسكندر الأفروديسي وأبن رشد مراد أفلاطون، إن الصور الطبيعية يمكن أن توجد مفارقة عن الهيولي، بخلاف الصور الصناعية. ويرى ابن رشد أن البحث عن طبيعة الصور المفارقة للهيوان إنما هو من اختصاص علم ما بعد الطبيعة. وعلى الرغم من كون البحث فيه طبيعياً، والمثال الذي يقدمه ابن رشد هو أن بعض الصور الطبيعية لا تفارق المادة مثل صورة النار والعظم والرأس واللحم، ولكن هذه مادة ولا يمكن أن تفارقها، ولكن هذا القول لا ينطبق على جميع الصور وذلك لأن صور الأشياء الطبيعية ما هي صور لأشياء هي مواد لغيرها. مثل النار وسائر الأسطحات التي هي مادة لغيرها، والذي أفهمه من هذا القول أن العلل القرية تأخذ دورها المهم في تكوين الصورة الطبيعية، أما العلل بعيدة فليست كذلك. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٨٣.

(١٠٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٧٩.

(١٠٨) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٤٥؛ وقارن نشرة الهند، ص ٤٦.

وتوضيح ذلك هو أن ابن رشد يرى أن الصور ليس لها معونة في وجود الأمور المحسوسة، أي أنها لا تولد الأمور المحسوسة، لأن الذي يولد الشخص إنما هو شخص مثله ولا معونة لها أيضاً في توليد الأشخاص مثل ما توجد للإجرام السماوية، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الألف الكبدي، ص ١٢٥.

(١٠٩) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٤٥؛ وقارن، نشرة الهند، ص ٤٦.

ونتيجة لذلك فقد رفض ابن رشد وجود كليات أو صورة مفارقة مستقلة يُحتاج إليها في تعلق ماهيات الأشياء، بل إن كانت هذه الكليات موجودة، فهي موجودة في ماهيات الأشياء ذاتها ليصل من خلال ذلك إلى أن الصورة لا تفارق المبالي، بل هي مفترزة بها، عن طريق وجود الفاعل المحرك لها، وأن هذا الفاعل إنما هو متميز عن المفعول به (المبالي والصورة) بالعدد وهو واحد مع الصورة من حيث الماهية والحد أو مضاد إليه، وأنه يكون في مجال الطبيعة والصناعة^(١١٠).

وهنا تظهر متابعة ابن رشد لأرسطوطاليس في هذا النقطة المهمة، وهي أن الشيء في الطبيعة المركبة من هيولي وصورة، إنما يولد شيئاً مماثلاً مثله بالنوع أو ما يسمى عنده بـ«المواطئ»، كالإنسان يولد إنساناً والفرس فرساً، وأن يكون الشيء شيئاً شبيهاً أو مناسباً كالحمار مثلاً يولد بغل^(١١١).

ولكتنا نشاهد أحياناً في الطبيعة أموراً موجودات لا تكون عن طريق المواطئ لها (أو المثير) كما هو عند ابن رشد، بل عن طريق ما يسمى بالتولد الذاتي، سواء أكان ذلك في مجال الحيوان أم غيره. أي يعني أن هنالك فاعلاً غيره ليس هو من جنس التحرك، وهذا هو الذي دعا ثامسطيوس إلى الرد على رأي أرسطوطاليس في هذه النقطة بالذات. على الرغم من أنه رأى أن موقف أرسطوطاليس من أفلاطون في مسألة الصور المفارقة موقف صحيح ومقنع^(١١٢).

إذيرى ثامسطيوس أن أرسطوطاليس قد أغفل كثرة ما يحدث من الحيوان من غير مثله (مواطئه) على كثرته فيصرح إننا قد نرى جنساً من الزنابير يتولد من أجذان الخيل الميتة، والنحل يتولد من أجذان الأبقار الميتة، والصفادع تتولد عن العنف، وهكذا مما يجعل النظر في أن الطبيعة إنما لا تنتهي هذه الأشياء بما هو مماثل في الصورة، وهذا يعني أن ثامسطيوس يرى وجود صور فاعلة يوجد الحيوانات التي تتولد عن العنفونه^(١١٣).

ويعادل ابن رشد هذا الموقف لثامسطيوس، ويبيّن أن فهم ثامسطيوس لكيفية حدوث صور عن مواد ليست مواطئة لها، إنما هو قائم على عدم التمييز بين مفهومي الكون والمواطئ، إذيرى ابن رشد

(١١٠) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٤٦؛ وقارن، نشرة المند ص ٤٨؛ تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، من ١٤٨٦، وانظر التفصيلات لاحقاً، لاسيما في عرض وتقدير المذهب الفلسفية الأخرى المعارضة لموقف ابن رشد من هذه المسألة.

(١١١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، من ١٤٩١؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٤٦؛ نشرة المند ص ٤٨.

(١١٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٩٢؛ تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٥١؛ نشرة المند ص ٥٢. ويشير ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٨٨١، إلى أن من الإلزامات التي تثار بوجه مذهبة هذا هو وجود حيوانات ونباتات تخرج إلى الفعل من غير مبادرتها أو مواطنها، مما بلزم عنه وجود جواهر أو صور هي التي تعطي هذه المكونات من الحيوانات والنباتات العصور.

(١١٣) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٥١؛ نشرة المند، ص ٥٢؛ وقارن تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، من ١٤٩٣، حيث يصرح ثامسطيوس بحسب ورود النص عند ابن رشد بقوله «ولا يغرنك الاحتقار لأشياء هذا من الحيوان لكن أخطر بذلك أنه يعجبنا من الصانع جنته في عمل ما يعمله من الطين أكثر مما يعمله من الذهب واللاجع»، يعني أنه لا بد أن تكون أنساب وصور قد جعلت في الطبيعة عليها تعمل ما تعمل من ذلك. فإن الإنسان وإن كان إنما يتولد من إنسان فإن الآب ليس له صنع في تركيه هذا الذي لا يمكن أن يكون بحال أخرى أفضل من =

أن قول ثامسطيوس «إن المتكون إنما يختروع» اختراعاً مواطئاً مثله، أي «يخلق» صورته ويشتبها في الميولى كأنها شيء آخر غير الميولي»^(١٤) إنما يلزم عنه القول في الأمور الطبيعية أن تكون صور تفترع الحيوانات والنباتات المتولدة من العفونة، أي صور تعطي التنفس الخلقة والنفس، مما يلزم في هذه الصور إن كان الفاعل هو المواطن، أن تكون نفوساً إما مفارقة؛ وبما أن النفوس غير المفارقة تكون في أجسام خاصة بها، وبما أنه لا يظهر لهذه الصور المتولدة لصور الحيوانات والنبات المتولدة من العفونة أجسام ولا موضوعات خاصة، فهي إذاً نفوس مفارقة، وهي التي كونت هذه الأنسن، وهذا شيء قد أشار إليه ثامسطيوس وصرح به في كتابه في النفس عند البحث عن العقل^(١٥).

هذا هو فهم ابن رشد لمفهوم الاختراع عند ثامسطيوس. ولهذا نجد ابن رشد يعتقد أن البحث في هذه المسألة في غاية الصعوبة والعواصفة - حسب تعبيره - ولهذا فإن ابن رشد يرى أن المدارس الفلسفية قد انقسمت على نفسها في هذه المسألة إلى خمسة مذاهب رئيسية^(١٦) هي :

١ - مذهب أهل الكون: وهم الذين يرون أن كل شيء في كل شيء، وأن الكون إنما هو خروج الأشياء بعضها من بعض، وأن الفاعل إنما احتاج إليه في الكون لإخراج بعضها من بعض وتمييز بعضها من بعض، وأن الفاعل عندهم ليس أكثر من محرك، وهو مذهب انكاساغوراس وأصحابه^(١٧).

٢ - مذهب أهل الاختراع والإبداع: وهم الذين يقولون إن الفاعل هو الذي يبدع الموجود

حاله. ويريد ثامسطيوس من ذلك أنه لا بد أن تكون في الطبيعة أنساب وصور إذا كان يحتاج في تولد الشيء إلى مثله مما يعني أن الصور لا تولد صوراً مثلها دائمة، بل إن هناك أسباباً بعيدة وقريبة لاقتران الصورة بالميولي وهو ما يسميه بالكمون في الطبيعة. وانتظر لاحقاً نقد ابن رشد الموجه له ولأصحاب مذهب الكمون ومذهب الاختراع وغيرهم.

(١٤) يرى ابن رشد وتبعاً لارسطوطاليس، انتظر ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي ص ٨٥١، أن الصور والمواد ليست مكونة ولا فائدة إلا بالعرض، بل المكون والفاصل هو المجتمع منها. انتظر التفصيلات لاحقاً مع الإشارة إلى أن ثامسطيوس تفهم الاختراع هنا، إنما هو الكمون في الطبيعة، وهو هنا متأثر بالفيلسوف انكاساغوراس. وبخصوص رأي ابن رشد في الكون والفساد، راجع الفصل الثاني، حاشية^(٤٧).

(١٥) انتظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام ص ١٤٩٥؛ وقارن مقالة الزاي، ص ٨٨١. يرى ابن رشد أن قول ثامسطيوس هذا في انتصاره لأفلاطون إنما يظن به أن مثل هذا المبدأ قد أقره أرسطوطاليس، وهو رأي خاطئ، انتظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ٤٥١ وقارن نشرة المند ص ٥٣.

(١٦) يرى ماجد فخرى في كتابه ابن رشد...، ص ٧٧، أن هؤلاء ينقسمون إلى أربعة أقسام، وذلك عن طريق الجمع بين رأي ابن سينا وثامسطيوس في مذهب واحد، وهذا ما لم يصرح به ابن رشد نفسه، انتظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٩٨.

(١٧) انتظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٩٨. ويحد الخوارزمي الكاتب معنى الكمون، بأنه استثار الشيء عن الحس في شيء آخر قبل ظهوره، انتظر الحدود، (الأعم)، ص ٢١٤. وقارن، د. حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص ١٠٩، حيث يشير إلى النص ذاته الذي أورده ابن رشد وهو «كل شيء يحتوي على جزء من كل شيء، ومما قسمنا الأشياء تتبعه دائمة إلى أجزاء متتجانسة». وعلى ذلك لا يمكن رد الأشياء إلى مادة واحدة أو إلى بعض مواده. ويعتقد الألوسي أن هذه النصوص غامضة ولا يمكن أن تفهم إلا إذا فهمت بالشكل الذي =

بجملته ويخترعه وإنه ليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل، بل هو المخترع للكل، وهذا هو رأي المتكلمين المسلمين وسواهم ولا سيما يحيى النحوي^(١١٨).

وهذا المذهب إنما يقران من حيث المبدأ بإثبات السبب الفاعل وإثبات الكون في الأشياء، وهذا فيما مذهبان متناقضان غاية التناقض فيما بينها. أما المذهب الفلسفية الثلاثة الأخرى - والتي سنوردها الآن - فإنها تتفق من حيث المبدأ، على القاعدة الفلسفية والتي مفادها أن الكون هو تغير في الجوهر، وأنه لا يوجد شيء من لاشيء، أي أنه لا بد في الكون من موضوع (المادة) وأن المكون إنما يحدث عما هو من جنسه بالصورة^(١١٩)، وهذه المذهب هي:

٣ - مذهب ابن سينا الفيسي: الذي يرى أن الفاعل هو الذي يخترع الصورة ويندعها ويثبتها في الهيول، وأن صفة هذا الفاعل أنه ليس في هيول أصلًا وهو ما يسمى بواهب الصور^(١٢٠). ويحدد طبيعة هذا الواهب للصور، والذي هو العقل الفعال أنه «ليس يعطي الصور النفسانية فقط، والصور الجوهرية التي للمتشابهة الأجزاء، بل والصور الجوهرية التي للأسطقطاسات»^(١٢١). والسبب الذي قاد ابن سينا إلى هذا القول - حسب ما يراه ابن رشد - هو أن الفاعل للصور هو مبدأ ليس بهيول لأنه يظهر أن الأسطقطاسات إنما تفعل وتتفعل بكيفياتها لا بصورها الجوهرية - وبالتالي فلا توجد لها هنا قوى فاعلة إلا الكيفيات الأربع وهذه ليست صوراً جوهرية فضلاً عن أن الشيء الذي بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا عن خرج له من نوعه أو من جنسه. و بما أن الصور الجوهرية المادية ليست بفاعلة ولا منفعة بالذات وأن الفاعلة والمنفعة هي الكيفيات، استلزم القول بوجود عقل مفارق هو العقل الفعال (واهب الصور)، وبأن الصور جميعها إنما هو مصدرها، أي أن صور الأسطقطاسات إنما تفيض عن واهب الصور، ودليله في ذلك أن الحركة يتولد عنها نار بالفعل مما هو نار بالقوة، ولا تقدر أن تقول إن الحركة تولد الصورة التي للنار، مما يلزم عنه أن صور النار الحادثة عن الحركة إنما وجدت عن واهب

أوضحته فريمان ونص ما تقوله فريمان «أن الأجزاء الأولية متشابهة تماماً، ومع ذلك تكون منها تحتوي على جزء من كل شيء». وقد جرت العادة أن تفهم هذه الأقوال بمعنى أنه ليس الجذر فقط إذا حلّ تجد أنه يحتوي على أجزاء من العظم واللحم والشعر، بل إن جميع الجواهر إذا حلّت ستجد فيها أجزاء الجواهر الأخرى. وانظر إشارتنا السابقة إلى هذا الفهم لأنكاغوراس كما أوردتها الألوسي عن برازنت وفريمان فيما تقدم.

(١١٨) يشير ابن رشد إلى أن الفيلسوف الفارابي هو الذي صرّح بأن يحيى النحوي كان يعتقد أنه ليس هنا إمكان إلا في الفاعل فقط، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٩٨؛ وقارن، مقالة الزاي، ص ٨٨٦، حيث يصرّح ابن رشد، أن الذي أدى مؤلاه إلى القول هو لإثبات فاعل ليس في جسم. انظر لاحقاً تقدّم ابن رشد لهذا المذهب بالتفصيل، حاشية (١٤٤).

(١١٩) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٩٨.

(١٢٠) أيضاً ص ١٤٩٨؛ وقارن ابن سينا، النجاة، (ماجد فخرى)، ص ٣٩.

(١٢١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٥٢؛ نشرة الهند ص ٥٣، ويشير ابن رشد إلى أن أرسطوطاليس لم يصرّح أن الصور المفارقة لها تأثير عام في جميع ما يتكون بغير واسطة، مثلما نسب إليه ابن سينا ذلك، بل الذي يقوله أرسطوطاليس هو: إن في بعض الموجودات الطبيعية يُظن أن الضرورة داعية إلى إدخال الصور المفارقة في كون الشخص، مثل يُظن ذلك في الحيوان، وبخاصة غير المتسل، وفي بعضها ليس يحتاج ذلك، ولا يحتاج إليه من جهة ما هي متكونة.

٤ - اتجاه ثامسطيوس والفارابي^(١٢٤): والذي يرى أن الفاعل هو إما مفارق للهيوبي، وإما غير مفارق، فغير المفارق مثل النار تفعل ناراً والإنسان يولد إنساناً، والمفارق هو المولد للحيوان والنبات الذي لا يوجد عن حيوان مثله ولا عن بزره^(١٢٥). ويرى ابن رشد أن هذا القول لثامسطيوس بين واضح في الموجودات التي تتكون من «بزرة». أما في جميع الصور، فإن النفس ليست هي التي فيها جميع الصور فقط، بل وهي التي تتركز جميع الصور في المواد وتختلفها. وهذا دليل على أنه يعني بالنفس الصور المفارقة^(١٢٦)، أي أن الصور تبدع عن طريق مفارق لها وتثبت في الهيولي.

ولا بد أن نشير إلى أن ابن رشد قد وجّه نقداً إلى هذه المذاهب مجتمعة ولا سيما رأي المتكلمين والفيضيين (الفارابي وأبن سينا)، إذ يعتقد ابن رشد أنه من الخطأ القول بصدور جسم مفارق^(١٢٧)، وهو بذلك يرى أن ما يصدر عن المفارق هو الصور الجوهرية في الموجودات الهيولانية فقط. والأجرام السماوية بسيطة، وقد أخطأ ابن سينا يجعلها مركبة من صورة وهيولي، لأنها لا تقبل الكبر والصغر، ثم إن وضع الصورة والمادة صادر عن مبدأ مفارق خارج عن الأصول الفلسفية عند قدماء الفلسفية لأن الفاعل بالحقيقة عند الفلسفه الذي في الكائنات الفاسدات لا يفعل الصورة ولا الهيولي، إنما يفعل من الهيولي والصورة المركب منها جميعاً، لأنه لو كان الفاعل يفعل الصورة في الهيولي لكن يفعلها في شيء لا من شيء وهذا كله ليس رأياً للفلسفه^(١٢٨). وهذا يصرح ابن رشد أن هؤلاء جميعاً لم يفهموا برهان أرسطوطاليس في هذا الموضوع ولا وقفوا على حقيقته، وإنما مالوا إلى مذهب أفلاطون لأن رأيه قريب الشبه بما يعتقده المتكلمون من أن الفاعل للأشياء كلها واحد وأنها ليس تؤثر بعضها في بعض، وهذا أثبتوا فاعلاً في غير جسم^(١٢٩). ولكن ابن رشد يرى أنهم حتى وإن قالوا بهذا الفاعل، فإنه لا يغير العنصر إلا بوساطة جسم آخر غير متغير وهو الجرم السماوي لأنه يستحيل أن تعطي العقول المفارقة صورة من الصور المخالفة للهيولي^(١٣٠).

(١٢٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٨٨٢؛ وقارن، ابن سينا، الشفاء، النفس (كتواني) ص ٢٠٨.

(١٢٣) يرى ابن رشد أن مذهب ثامسطيوس هذا قد وجده له صدئ عند الفارابي في كتابه في الفلسفتين، وأظن أنه يقصد كتاب الفارابي الموسوم فلسفة أرسطوطاليس مراتبها وأجزاؤها، وكتاب الفارابي الموسوم، فلسفة أفلاطون مراتبها وأجزاؤها. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٩٩؛ وقارن مقالة الزاي، ص ٨٨٦ ويساوي ابن رشد هنا بين ثامسطيوس والفارابي في تأثيرهما بأفلاطون.

(١٢٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٩٨.

(١٢٥) أيضاً، مقالة الزاي، ص ٨٨٣.

(١٢٦) انظر د. حسام الألوسي، دراسات في الفكر...، ص ١٣٩، كذلك بحث «تأصيل فلسفات الوجود»، ضمن دورية آفاق عربية، ص ٧٧ وما بعدها، حيث يورد الألوسي هذه الآراء بالتفصيل وبالاستناد إلى ابن رشد. ويذكر الألوسي، أن ابن رشد يوافق رأي الغزالى في خطأ قول الفيضيين بصدور جسم عن مفارق، وسبب قوله بالعقل المفارق، انظر ص ١٣٩ من دراسات في الفكر... .

(١٢٧) أيضاً، ص ١٣٩.

(١٢٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقال الزاي، ص ٨٨٦.

(١٢٩) أيضاً، ص ٨٨٦.

ولهذا فقد اضطر أرسطو طاليس وتابعه ابن رشد فيها بعد إلى إدخال عقل فاعل مفارق للهيوان في حدوث القوى العقلية فقط، لأن القوى العقلية هي غير مخالطة للهيوان لأن ضرورة يجب أن يتولد ما ليس بمخالط للهيوان عن غير مخالط للهيوان^(١٣٠).

٥ - أما الاتجاه الأخير في هذه المذاهب الفلسفية، فهو اتجاه أرسطو طاليس وابن رشد والإسكندر الأفروديسي^(١٣١): إذ يرى ابن رشد في هذا الاتجاه أنه أقل المذاهب شكوكاً وأشدتها مطابقة للوجود وأكثر موافقة له وملاءمة وأبعدها عن التناقض^(١٣٢). وهذا الاتجاه يرى أن الفاعل غير مفارق للهيوان والصورة، وأن الصور الهيولانية هي المولدة للصور الهيولانية، وأن البزور هي التي تعطي صور الأشياء المتولدة عن البزور بالصور التي أعطاها المبزّر المولده^(١٣٣).

ويوضح ابن رشد رأيه هذا، ومفاده وأن الفاعل يفعل المركب من المادة والصورة وذلك بأن يحرك المادة وينحرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل^(١٣٤).

ويشير ابن رشد إلى أن رأيه هذا وتبعاً لأرسطو طاليس إنما له أثر فلسفى عند كل من الفيلسوفين أنيادوقليس وأنكساغوراس، فهو يشبه رأي أنيادوقليس في المحبة والكراهية وهو ما يعبر عنه بقوله «إن الفاعل إنما يفعل اجتياحاً وانتظاماً للأشياء المترفة»^(١٣٥). مع ملاحظة أن الفاعل عنده ليس هو جامع بين شيئاً بالحقيقة وإنما هو خرج ما بالقوة إلى الفعل، فكانه جامع بين القوة والفعل، أي الصورة والهيوان، من جهة إخراج القوة إلى الفعل من غير أن يبطل الموضوع القابل للقوة^(١٣٦). وأما علاقته بموضوع الكمون فإنه يشبهه من حيث أنه يصرّر ما بالقوة إلى الفعل، وإن كان لا يصرّح بأن الصورة

(١٣٠) أيضاً، من ٨٨٦، ويرى د. حسام الألوسي، أن نقد ابن رشد هو نقد هام فهو بين موقف مذهب المتكلمين والفيضيين، ويعطي المذهب أرسطو ميزة التفسير الطبيعي، ولكن أرسطو نفسه بما في العقول المفارقة لتقدير الحركة الدائمة في الأشياء، والتفسير بظهور المعقولات، انظر دراسات في الفكر الفلسفي، من ١٣٩ وما بعدها، وقارن مبحث «تأصيل فلسفات الوجود»، من ٧٧ وما بعدها.

(١٣١) يصرّح ابن رشد أن رأي الإسكندر مطابق لرأيها هو وأرسطو طاليس، بحسب ما ذكره الإسكندر الأفروديسي نفسه في المقالة السادسة عشرة من كتاب الحيوان لأرسطو طاليس، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٨٨٣.

(١٣٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٩٧.

(١٣٣) أيضاً، ص ٨٨٣.

(١٣٤) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٩٩، وقارن، نهافت التهافت (بريج) ص ١٥١ حيث يشير إلى أن الفلاسفة يرون أن الأسباب أربعة، الفاعل والمادة والصورة والغاية، وأن الفاعل هو الذي يخرج غيره من القوة إلى الفعل ومن العدم إلى الوجود، وأن هذا الإخراج إما أن يكون باختيار أو بالطبع.

(١٣٥) أيضاً، ص ١٤٩٩، وقارن، تلخيص السماء والعالم (العلوي) ص ٣٤٤. ويشير ابن رشد في التلخيص (العلوي) إلى أن أنيادوقليس وديقريطس قد صرحا بالكمون في الأشياء فيقول «وأما أصحاب أنيادوقليس وديقريطس وما اللذان كانوا يقولان إن الأسطقطات كانت بعضها في بعض وإن الكون إنما يكون بخروج بعضها من بعض». والذي أريد قوله هنا، أن ابن رشد يبدو أنه قد خلط بين أنكساغوراس في موقفه من الكمون، وبين أنيادوقليس، وهذا واضح من النص أعلاه، حيث يشير إلى التبـه الفلسفـي بين رأيه من جهة ورأي كل من أنيادوقليس وانكساغوراس من جهة أخرى.

(١٣٦) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٩٩.

وجلة القول، إن رأي ابن رشد في اقتران الصورة بالهيولي عن طريق الفاعل يجب أن يفهم على أنه إخراج الصورة للشيء المواتيء لها من القول إلى الفعل، وأن الفاعل لا يأتي بصورة للهيولي خارجة عنها، أو أي شيء كيما اتفق، وهذا هو حال الجوهر بشكل عام، كما هو حال الأعراض الأخرى، مثل الكم والكيف والأين^(١٣٨). ولذلك يرى ابن رشد أن الفاعل إنما هو خرج ما بالقوة إلى الفعل وليس مخرعاً للصورة أو للهيولي^(١٣٩).

أي أن ابن رشد يريد من هذا القول أن الهيولي والصورة لا تكونان ولا تفسدان إلا بالعرض، وأن الذي يكون ويفسد هو المؤلف أو المركب منها^(١٤٠).

ويقدم ابن رشد على ذلك دليلاً هو أن الفاعل لا يخترع الصورة لأنه لو اخترعها لكان شيء من شيء، ولذلك ليس للصورة كون ولا فساد إلا بالعرض^(١٤١). وأن الصورة لا تتكون من ذاتها، ولو كانت كذلك لكان الكون من غير هيولي، ولكن المكون لموضوع الصورة هو غير المكون للصورة، أي يكون الموضوع والصورة اثنين بالفعل، وهذا عال طبعاً، وذلك لأن الموضوع لا يوجد دون الصورة. وهذا لا نجد الفاعل يتعلق بأحد هما دون الآخر، بل هو المخرج أو المحرك للموضوع حتى يقبل الصورة، أي هو المخرج لها من القوة إلى الفعل^(١٤٢) عن طريق تغير العنصر إلى أن يقبل الصورة، ومثال ذلك صانع الخزانة، فإنه لا يصنع الخشب كما لا يصنع الصورة، وإنما يصنع صورة خزانة من أي خشب.

ومن كل هذا يتضح أن ابن رشد يرفض كلية القول بالفساد المطلق للشيء والكون المطلق للشيء

(١٣٧) أيضاً، ص ١٤٩٩ . ويعتقد ابن رشد أن هؤلاء قد صرحوا بما صرخ به أرسطوطاليس، إلا أنهم لم يقدموا الحل الكافي له.

(١٣٨) مثلاً إن الحر لا يورد على الجسم المستمر حرارة من خارج، وإنما يصير الحر بالقوة حاراً بالفعل. وكذلك الأمر في الكم، أعني أن العظم إذا انتقل عند الكون من كمية إلى أخرى، لم ينتقل من كمية واردة عليه من خارج، وكذلك الحركة في المكان. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٥٠٠؛ وقارن مقالة الزاي، ص ٨٨٧، حيث يفصل ابن رشد ذلك.

(١٣٩) ترى زينب الخضرى في كتابها، أثر ابن رشد، ص ٢٢٨ إن قوله إن الفعل عند أرسطوطاليس هو إخراج ما بالقوة إلى الفعل هو ما يعني بالخلق، وهو ليس خلقاً من عدم بالطبع، أي ليس اختياراً وإن العالم يحتاج حتى لو اعتبرناه قديماً إلى فاعل لا حالة، وأن سلسلة الأسباب تنتهي آخر الأمر إلى سبب أول هو مبدأ الحركة، والفعل في الكون، وإلا لأمكن وجود معلول لا علة له، وهذا عال، ولا أصبح كل موجود بالعرض أو بالاتفاق، وفي هذا إنكار لحكمة الفاعل. ونحن بدورنا نتعرض على رأي زينب الخضرى هذا لاستعمالها مفهوم «الخلق» إذ إن ابن رشد يرفض ذلك بشكل جلىً كما سيتوضّح لاحقاً. وانظر ماجد فخرى، ابن رشد...، ص ٧٧؛ د. حسام الألوسي، دراسات في الفكر، ص ١٣٩.

(١٤٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٥٠١؛ مقالة الزاي، ص ٨٨٤؛ تلخيص ما بعد الطبيعة (عشان) من ٤٩؛ نشرة المندى ص ٥٠.

(١٤١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٥٠٣؛ وقارن، الزاي، ص ٨٩٠.

(١٤٢) أيضاً، مقالة الزاي، ص ٨٨٥، وقارن، تلخيص ما بعد الطبيعة (عشان) ص ٥٠؛ نشرة المندى ص ٥١.

من لاشيء^(١٤٣) سواء في الميول أو في الصورة، أي أنه يرفض مفهوم الاختراع. بل الذي يصرّح به أن الكون والفساد إنما هو بالعرض للهبيولي والصورة، ولو كان مطلقاً، لكن الكون في الأشياء من لاشيء، على الإطلاق والفساد إلى لاشيء على الإطلاق، أي أن ابن رشد يوضح بشكل جلي أن فكرة الخلق من عدم للأشياء فكرة مرفوضة عنده ويدليها هو القول بقدم الميولي والصورة، واقترانها عن طريق الفاعل^(١٤٤). وهو بهذا إنما يرد على مذهب الاختراع الذي صرّح به المتكلمون عموماً ومفاده - حسب تعبير ابن رشد - «إنه يمكن أن يحدث شيء من لاشيء» وبهذا يكون عندهم أن الصور يجوز عليها الاختراع؛ وبما أنها كذلك، فإن الكل ينبع هو الآخر إلى مبدأ الاختراع^(١٤٥).

إن ابن رشد يرفض هذا الرأي جملة وتفصيلاً، ورفضه قائم على اعتبار أن الفاعل إنما هو مخرج

(١٤٣) انظر تفصيلات ذلك لاحقاً، في الفصل الرابع.

(١٤٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٥٠٣؛ وقارن، أرست ريان، ابن رشد والرشدية، ص ١٢٢ وما بعدها؛ عاطف العراقي، التزعة المقلية...، ص ١١٦؛ باسمة ختجر، نقد ابن رشد، رسالة (مخطوط) ص ١٠١ وما بعدها، ويختلف ذلك تجذب الخصيري، تقدم تفسيراً غريباً لرأي ابن رشد في مسألة قدم المادة بالاستناد إلى فكرة الخلق من عدم، فتقول «إن هذا القول لابن رشد على أنه يقر بأن العالم قديم وكذلك المادة، إلا أن هذه المادة القديمة (خلوقة)؟ من قبل الله منذ القدم، وهذا يكفينا القول إن هناك خلوقين من الخلق عند ابن رشد، خلق للإلهة منذ القدم، وخلق للعالم أي الموجودات من هذه المادة منذ القدم. ومعنى الخلق هنا هو إخراج ما بالقوة في المادة إلى الفعل، مع هلاحظة أن هذا النمط من الخلق مستمر ومتصل منذ الأزل إلى الآن. إن الخلق من عدم عند ابن رشد هو خلق المادة الأولى وليس خلق العالم، انظر أثر ابن رشد، ص ٢٣٢. وهذا الرأي لزينب يخالف ما ذهب إليه ماجد فخرى، انظر ابن رشد...، ص ٧٩، حيث يقول «إن الخلق أو الإبداع من عدم تمنع ما دامت المادة، وهي الموجدة بالقوة أزلية، وعليها قس الجواهر التي تتركب من المادة والصورة»، وشتان هذا القول وقول المذاهب الفلسفية الأخرى التي أشرنا إليها، انظر كذلك د. حسام الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي، ص ١٣٩ وما بعدها؛ ومبثت «تأصيل فلسفات الوجود»، ص ٧٩ وما بعدها، حيث يوافق الألوسي ما ذهب إليه ماجد فخرى في رأيه بقدم المادة عند ابن رشد وأنها غير خلوقة.

(١٤٥) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٥٠٣. ومن الملاحظ أن ابن رشد يرى أن قول المتكلمين وخصوصاً الأشاعرة، في هذه النقطة قد قادهم إلى إسقاط السبيبة من الطبيعة، وإسقاطها يعني إسقاط العلم والحكمة بنظره، والأقوار بمفهوم الاستطاعة الذي طالما نفده، وهو بذلك يقصد الغزالى بالذات، فيقول عنهم: إن الفاعل يفعل بالاختراع والإبداع من لا شيء وهذا لم يتظروا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض شيئاً بهذه الصفة، وإن هذا الفاعل واحد بل جميع الموجودات وهو المباشر لها من غير وسط، وإن فعله متعلق في آن واحد بفاعل متضادة ومتنافية لا نهاية لها. وهذا فهم أنكروا أن تكون النار تحرق والماء يروي والخبز يُشعّ، لأن هذه الأشياء بمنظورهم تحتاج إلى مبدع ومحترع، والجسم لا يبدع الجسم ولا يخترع في الجسم حالاً من أحواله حتى قالوا إن تحريك الحجر بالاعتهد عليه والدفع له ليس هو الدافع، لكن الفاعل هو المخترع الحقيقي للحركة، فإن الاعتهد على الحجر لا يخترع منه حركة، وهذا أنكروا وجود القوة في الشيء. وأيضاً أثروا أن الفاعل لا يقدر على إعدام الشيء لأن فعل الفاعل يتعلق بالإيجاد والاختراع لا الإعدام. أما رد ابن رشد، فإنه يقوم على اعتبار أن فعل الفاعل إنما هو إخراج ما بالقوة إلى الفعل. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٥٠٤؛ وقارن، الزاي، ص ٨٨٦؛ وراجع ما قلناه عن موقف الأشاعرة من موضوع القوة والاستطاعة، الفصل الثاني، البحث الثالث. وللتفصيلات بشأن إنكار السبيبة في الطبيعة، الغزالى، تهافت الفلسفة (دنيا) ص ٢٣٧، ورد ابن رشد، عباث التهافت، (بورج) ص ٥٧ وما بعدها.

ما بالقوة إلى الفعل، لأن الكائن بالفعل هو فاسد بالقوة، وكل قوة تصير إلى الفعل من قبل خرج لها هو بالفعل، لأن القوة لو لم تكن موجودة لما كان لها هنا فاعل أصلًا، وإن لم يكن لها هنا فاعل، لما وجد شيء بالفعل أصلًا^(١٤٦). وبعبارة أخرى إن جميع الصور مرجوحة بالقرة في المادة الأولى وهي بالفعل في المحرك الأول^(١٤٧).

(١٤٦) انظر تفسير ما بعد الطيعة، اللام، ص ١٥٠٤.

(١٤٧) أيضاً، ص ١٥٠٥.

المبحث الثالث

لواحدة الصورة

المقصد الأول - الحركة

كنا قد أشرنا في السابق^(١٤٨)، إلى أن التغير والحركة إنما تدرس ضمن لواحق الميول من جهة كونها مبدأ بالقوة، ولأن الميولي فيها مبدأ التغير والكثرة في الطبيعة، والآن ندرس الحركة من خلال علاقتها بالصورة والتي هي مبدأ بالفعل وأساس الوحدة في الأشياء.

ونطلاق من ذلك من خلال تعريف الحركة ذاته، الذي يجده ابن رشد بأنه «كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة»^(١٤٩). وابتداء لا بد أن نقول إنه لا يوجد وجود وسط بين الانتقال والخروج من القوة إلى الفعل ويعُكن أن يشار إليه إلا الحركة^(١٥٠). وهذا نجد أن ابن رشد في تقسيمه للوجود على أنه ما هو بالقوة وما هو بالفعل^(١٥١)، يشير إلى هذا الجانب المهم في علاقة الحركة بالصورة، فيقول «ولأن الموجود بما هو موجود، ينقسم إلى ما هو بالفعل والكمال المحسن، ولأن ما هو بالقوة والإمكان المحسن، وإلى ما هو متوسط بينها وهو كالمؤلف بما بالكمال وما بالقوة»^(١٥٢)، أي أن الحركة قد اشتغلت في حدتها على جزء من كلها.

ولأن الموجود الذي هو بالقوة ذاتياً وبالإمكان متغير بالذاتية هو الميولي، والذي هو بالفعل ذاتياً ولله الكمال ولا يتغير هو الصورة، نجد أن الحركة تتجه من الذي بالقوة إلى الذي بالفعل، للوصول إلى الكمال والتحقق فيه. وهذا نجد أن الكمال عند ابن رشد قسمان، الأول كمال محض لا يكون فيه شيء من القوة أصلًا وهو نهاية الحركة الذي إذا بلغته كفت وفسدت، ومثال ذلك الأبيض يتحرك إلى أن يصير أسود والنحاس يتحرك إلى أن يصير مثالاً^(١٥٣)؛ والكمال الثاني، وهو كمال يحفظ ما بالقوة ولا يوجد إلا بوجود القوة مقتنة به وهو ما يسمى بالحركة^(١٥٤). وهذا نجد أن الصلة بين مفهوم الاتصال

(١٤٨) انظر الفصل الثاني، المبحث الثالث، «لواحق الميولي» (التغير).

(١٤٩) انظر السياق الطبيعي (المند) ص ٢، ص ٥٨.

(١٥٠) أيضاً، ص ٨٧.

(١٥١) وهذا هو أحد أقسام الموجود، وهناك تقسيمات أخرى له، قد ذكرناها سابقاً، فلاحظ.

(١٥٢) انظر السياق الطبيعي، ص ٢٢.

(١٥٣) أيضاً، ص ٢٢.

(١٥٤) أيضاً، ص ٢٣.

ومفهوم المتأهي والحركة بشكل لا لبس فيه، معتبراً أن الحركة هي من الأمور المتصلة^(١٥٥)، لأنه متى توفرت الحركة وتعين منها جزء يمكن أن يشار إليه فقد بطل مفهومها الخاص بها، وإذا ما تحركت بعد ذلك فإنما ذلك من جهة ما لها قوى أخرى^(١٥٦). أي أن الحركة تعد بمثابة فعل ناقص يتم كماله بالصورة. ولذلك نجد وكما يرى ابن رشد أن للأشياء كلها طبيعة كانت أم صناعية كهماين: كمالاً حينها ينفع حافظاً للانفعال، وكمالاً حينها يتم الانفعال والتغير^(١٥٧). ومثال ذلك، البيت فلان له كيالين، كمالاً حينها يعني من جهة ما شأنه أن يبني ويوجد له الابناء زماناً، وكمالاً حينها يصير بيته، فإنه لا الابناء يكون قبل أن تتحرك الحجارة واللبن، ولا البيت إلا بعد فراغ البناء.

ومن هذا كله يتضح أن الصورة غير خاضعة للزمان في علاقتها بالحركة، لأن الكمال الأخير الذي في الحركة هو الصورة. وهذا نجد أن هذا الكمال إنما يحفظ ما بالقوة، بأن يشار إليه، ويوجد زماناً مقتربناً بها. مما يعني أن التغير لا يعد كمالاً، بل هو تغير من سلب إلى إيجاب أو من وجود إلى لا وجود^(١٥٨)، أي أن التغير ليس فيه حركة أصلأ^(١٥٩) لأنه ليس هو إخراج ما بالقوة إلى الفعل وهو ما تختص به الصورة عن طريق الحركة، مما نجد أن الهيولي تتبع الصورة، ولأن الصورة هي التي تعطي الهيولي عن طريق الحركة الوحيدة والاتصال والتأهي، وهذا ما أكدته ابن رشد في بحثه لخصائص الجسم الطبيعي .

المقصد الثاني - الفعل

وبما أن الحركة متصلة بالصورة، فإن الفعل هو الآخر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بها، حيث يعد ظلاً لها، كما أن القوة ظل للهيولي. ولكون الصورة موجودة بالفعل دائمًا وأنها الكمال للشيء في مقابل الهيولي والقوة من حيث العلاقة^(١٦٠)، لهذا نجد أن دراسة الفعل من حيث علاقته بالصورة إنما هي لتوضيح العلاقة بين الهيولي بشكلها المحسوس، حينها تكون جسماً متوجهاً أو أي شيء آخر.

(١٥٥) يلاحظ أن ابن رشد قد خصص المقالة السادسة من السياق الطبيعي للحديث عن العلاقة بين الاتصال والحركة. انظر ص ٧٠، وقارن ما قلناه عن الاتصال واللاتاهي في الجسم، الفصل الأول، البحث الثاني، حيث أشرنا بالتفصيل إلى ذلك، والأن نشير إليه لصلته بموضوع الصورة.

(١٥٦) انظر السياق الطبيعي، ص ٢٣.

(١٥٧) أيضاً، ص ٢٤ ولاحظ أن التغير هو أعم من الحركة وأشمل منها، وهو ما لا يقع ضمن الحركة، وهو ما مستحدث عنه الآن.

(١٥٨) لا يعني ابن رشد بالوجود العدم المطلق، بل العدم المضاف. انظر التفصيلات لاحقاً، الفصل الرابع.

(١٥٩) انظر السياق الطبيعي، ص ٥٨. ويصرح ابن رشد أن التغير إن وجد فيه كمال مقرن بالقدرة زماناً، ذلك إن كان ولا بد ضمن جنس الكمال الأخير لا من نوعه كالحجارة واللبن يتحرك عن الصناعة إلى أن تكون البيت، وبهذا يفارق هذا التغير سائر التغيرات الأخرى التي ليست تعد حركة أصلأ ولا بجهة من الجهات، انظر السياق الطبيعي، ص ٥٩.

(١٦٠) انظر الفصل الثالث، البحث الثاني، المبحث الثالث بالتفصيل. ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد قد خصص مقالة الطاء من تفسير ما بعد الطبيعة للحديث بشكل مفصل عن القدرة والفعل، ويعتقد وولتر ميتس أن نظرية القدرة والفعل والتناقض الذي يتباهى عند أرسطوطاليس، وهو ما يشبهه عند ابن رشد، قد حل المشكلة الأساسية القديمة الخاصة =

ويحد ابن رشد الفعل^(١٦١) من خلال ذكر مضاده أو مقتابله أو مضاده بالنسبة وهو القوة^(١٦٢). أي أن الفعل والقوة إنما يتصور كل واحد منها بازاء الآخر عن طريق الإضافة والنسبة، بمعنى أنه يجب أن لا تفهم الإضافة هنا بشكل تقدم أحدهما على الآخر من جهة ما تؤخذ أسباب الشيء في تصوّره إذ كان لا واحد من المضادين سبباً للآخر وإنما في الوجود معاً^(١٦٣). وبناءً عليه، فإن حد الفعل عند ابن رشد إنما هو «أن يكون الشيء لا على الحال الذي فيه موجود بالقوة»^(١٦٤).

وطبيعة هذا التحديد للفعل إنما يرجعه ابن رشد إلى الملاحظة والاستقراء للموجودات في العالم، أي عن طريق وصف الأشياء واحداً واحداً^(١٦٥): ويوضح ابن رشد مقصوده من ذلك، من أنه لا يمكن فهم أي شيء في العالم إلا عن طريق هذا التقابل بالضد بين القوة والفعل. فمثى قلنا على الموجود إنه «بالفعل إلا أنه على الحالة التي ليس هو عليها إذ كان بالقوة، وكذلك إذا قلنا في شيء إنه بالقوة، فإنا نفهم منه إنه على حالة مقابلة للحالة التي هو عليها إذ كان بالفعل»^(١٦٦).

وبما أن الفعل والقوة من المضادين المتضادة ولأن حد الفعل يدخل في تركيبه القوة، وكذلك حد القوة يدخل في تركيبه حد الفعل، فإن ابن رشد يرى أن ذلك هو توسيع للعلاقة بينها، وبيان أن نسبة القوة والإمكان للشيء الميروري إلى الفعل (والكمال ليس الصورة)، هو كنسبة الشمس إلى الظلام

= بالصيورة، وهي لنزع طرحه الأليغوون ولم يكف عن إثارة الاضطراب لدى المفكرين اليونانيين؛ إن انتقال الوجود إلى الوجود ليس صيورة فهو لا يتضمن أي تغير، وانتقال الالا وجود إلى الوجود مستحيل، لأنه لا يمكن ظهور شيء من العدم، وعند أرسطو أن الخط الفاصل بين الالا وجود والوجود ليس موجوداً، ولهذا أوجد مفهومي القوة والفعل وما متداخلان ملتبسان بالتناقض. انظر تاريخ الفلسفة (مجاهد) ص ٢٣١ و ٢٣٢ وما بعدهما.

(١٦١) يصرح يوسف كرم في كتابه العقل والوجود، ص ١٤٨، أن الفعل أمره ظاهر حتى أنه لا يمكن تعريفه لبساطته وظهوره، فإنه من المعانى الأوائل المعلومة بدأهنا، وأصل اللفظ قوله على حلوث العمل، أو فعل العمل في مقابل القوة التي يعد أمرها خفياً يقتضي إمعان النظر، وهو ما سيؤكده ابن رشد فيما بعد، انظر التفصيلات لاحقاً.

(١٦٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١٢٦. ومعنى التقابل بالضد هو أن اسم الضد يستعمل على عدة أوجه، منها أن يقال على جهة الشيء بهذه التي لا تجتمع معها في موضوع واحد، وإن كانت مختلفة بالجنس، وقد يقال أضداد على جهة الاستعارة لما كان من هذه لسبب أو كان بينهما نسبة مثل أنها فاعلة أو منفعة عنها، وبالجملة منسوبة إليها. انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢٣؛ وقارن نشرة المند ص ٢٤.

(١٦٣) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٢-٨٣؛ وقارن نشرة المند ص ٨٣.

(١٦٤) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٣؛ نشرة المند ص ٨٥، كذلك يحله في ص ٢٦ من الكتاب نفسه، بقوله «الموجود بالفعل ما ليس موجود بالقوة، وإضافة مضادة لأصناف ما بالقوة». أما في كتاب تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١٥٩ فيقول عنه «أن يكون الشيء لا على الحال الذي يقول إنه بالقوة، وهذا القول مفهوم بنفسه، وهذا التحديد هو تحديد أرسطوطاليس للفعل. أما الكتندي فيحده «هو تأثير في موضع قابل للتأثير»، ويقال هو الحركة التي هي أيضاً نفس التحرك، انظر الحنود، (الأعسم)، ص ١٩١. أما البرجاني فيحده «هو الميزة العارضة للمؤثر في غيره ل辟 التأثير أولًا، كالميزة الخاصة للقطط بسبب كونه قاطعاً، انظر التعريفات، ص ٩٦.

(١٦٥) يعتقد جيلسون أن تحديد ماهية الفعل عند أرسطوطاليس يتم إلى تحديد ما لا يمكن أن يدخل في إطار هذه الماهية. وبعبارة أخرى إن تحديد الفعل لم يتم إلا بطريقة السلب، أي القول ما لا يمكن أن يكون ضمن تحديده للفعل، انظر الموسوعة الفلسفية العربية، مادة «فعل»، ج ١، ص ٦٥١.

(١٦٦) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١٥٩.

والساهر إلى النائم والبصير إلى المغمض والعنصر إلى الصورة^(١٦٧). وهذه النسبة إنما هي لتأكيد أن القوة لا يمكن أن تخرج إلى الوجود إلا بالفعل، فال فعل هو تمام القوة وكماها، لأن القوة إنما هي مغض إمكانية لا غير.

وهذه العلاقة بين الفعل والقوة، إنما تتم عن طريق الحركة لأن «القوة التي تقال على طريق الحقيقة إنما يمكن أن تخرج إلى الفعل في وقت ما حتى لا يبقى فيها قوة أصلًا فيصدق في ذلك الوقت أنها قد خرجت إلى الفعل وذلك بإطلاق لا إلى فعل ما غير تام»^(١٦٨).

وينهذا يرى ابن رشد وتأكيداً لما قاله سابقاً أن الفعل والقوة إنما يستمدان وجودهما من الحركة في الوقت ذاته الذي يمكنان فيه من تحديدتها^(١٦٩).

وتوضيحاً للذى قلناه عن هذه العلاقة، نجد أن ابن رشد يشير إلى أن غير المتناهي إنما هو موجود بالقوة غير موجود بالفعل^(١٧٠)، مبيناً أنه ليس يعني بالقوة التي في غير المتناهي «القوة التي تخرج إلى الفعل حتى لا يبقى فيها قوة أصلًا بل تقارنه»^(١٧١). بل الذي يقصده ابن رشد هنا، أنه لو خرجت هذه القوة في غير المتناهي إلى الفعل لكان موجوداً بالفعل، وهذا ممتنع ومحال أصلًا، لأنه في هذه الحالة ستكون القوة في حالة اللامقاطع ولا تفارق الشيء الذي هي قوية عليه. لأن خصائص القوة عند ابن رشد إنما هي «قوية على جزء مما يخرج إلى الفعل من الشيء الذي خروجه غير متنه»^(١٧٢). وهذا المعنى للقوة هو المعنى الداخلي في حد الحركة عنده.

ومن هنا يتضح أن الحركة في علاقتها بالقوة والفعل إنما هي فعل ناقص وغير تام، وأن التهامية والكمال للشيء إنما يكون عن طريق القضاء الحركة ونهاها بالصورة، ويمكن أن تفهم من خلال الآتي:

أولاً - إمكانية حدوث التغير وهو طبيعة الميول.
ثانياً - الحركة في أثناء حدوثها.

ثالثاً - الحركة أو التغير وقد اكتملت وانقضت، أي بلغت حدتها النهائية^(١٧٣).

ولهذا يفهم ابن رشد كمال الشيء، بأن يتحقق كمال الموجود لا الفعل أثناء حركته وصيروته أو حدوثه، وهو ما يبينه بشكل لا لبس فيه بقوله «متى خرجت هذه القوة إلى الفعل بطلت الحركة»^(١٧٤).

(١٦٧) أيضاً، ص ١١٦٠.

(١٦٨) أيضاً، ص ١١٦٣.

(١٦٩) انظر المرزوقي، إيمستولوجيا أرسطو، ص ٢٥٣.

(١٧٠) انظر ما أوضحناه سابقاً، الفصل الأول، عن معنى التهامي في خصائص الجسم الطبيعي.

(١٧١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١٦٤.

(١٧٢) أيضاً، ص ١١٦٤.

(١٧٣) انظر ما قاله تريكتور في تعليقه على النص الذي أوردناه عند ابن رشد وهو ما ذكره من قبل أرسطو طاليس، الموسوعة الفلسفية العربية، مجل ٢/١ ص ٦٥٠.

(١٧٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١٦٤.

المقصد الثالث - أدلة إثبات تقدم الفعل على القوة

ولأن الفعل عند ابن رشد وفق هذه الكيفية التي أوضحتها، وهو تميّز عن الفوّة فهو متقدّم عليها بإطلاق، لأنّه لا يخرج شيء من القوة إلى الفعل إلا من قبل شيء بالفعل، ولهذا فإنّ تقدّمه يكون بعدة أشكال وأوجه، كلّها تصب في المفهوم ذاته الذي أكدّه مراراً، وهو أنّ الصورة متقدّمة على الميول وعلى المركب منها.

وتقدّم الفعل على القوة إنما يكون من جهة المد والجوهر، أي أنّ تقدّمه على القوة مرتبط بالزمان والسببية وكذلك بالمعرفة^(١٧٥).

ولأجل بيان ذلك بالتفصيل لا بد أن نقول إن نظرية الفعل وارتباطها بالصورة إنما هو تأكيد لما سبق وأن قاله ابن رشد في أكثر من مرة وأكثر من مجال، من أن الطبيعة هي مبدأ هو الصورة، وأن الصورة هي الكمال المتحقّق للشيء الذي هو موجود بالقوة والإمكان. فالصورة هي أعلى درجات الفعل لأنّها تشكّل طبيعة الموجود، وابن رشد بهذا القول، إنما يرد على الفلسفه السابقين لأرسطوطاليس من الطبيعين الذين يصرّحون «بأن القوة متقدّمة على الفعل بالزمان وبالسببية»^(١٧٦)، وهم أنكساغوراس والذرّيون. ويعزو ابن رشد سبب اعتقادهم هذا إلى أنّهم لم يشعروا من المبادئ إلا بالمبدا المهيولياني^(١٧٧) المادي، فانطلقوا من ذلك للحكم على أجزاء العالم ككل. وهذا الأمر لا يقره ابن رشد بل ويرفضه^(١٧٨).

وتوضيحاً لرأي ابن رشد نجد أن الفعل هو قبل القوة بالزمان وبشكل مطلق وهو أيضاً متقدّم

(١٧٥) أيضاً، ص ١١٧٨. ويوضح ابن رشد. ما معنى التقدّم بالمد والجوهر، الطاء، ج ١١٨٠ بقوله: إن الفعل قبل القوة بالمد والجوهر يتبيّن في تحديد ما بالقوة فالذّي هو مبدأ ما بالقوة هو الذي شاء أن يصير إلى الفعل عن شيء هو بالفعل، فإذا الفعل قبل القوة بالوجود، سواء في الطبيعة أو الصناعة، أي، أن المدّ عدم والفعل وجود وهذا وجّب تقدّم الوجود على العدم وأن يكون الذي يفعل متقدّماً بالزمان على المعمول وقارن، مقالة الدال، ص ٥٧٠ ما يبعدها؛ تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) ص ٢٩؛ نشرة المند ص ٣٠؛ تلخيص المقولات (محمد قاسم) ص ١٤٦. ويصيّ ابن رشد أوجه التقدّم لل فعل على القوة في ستة أوجه هي: التقدّم بالزمان بمنزلة ما نقول إن هذا أحسن من غيره وأعترض؛ والتقدّم بالطبع وهو الذي إذا وجد هو وإذا ارتفع هو ارتفع المتأخر وليس بمكافأ له في الوجود، مثل تقدّم الواحد على الاثنين؛ والتقدّم بالرتبة كما يقال في العلوم والصناعات، فإن المحدود والرسوم التي يضعها المهندسون للأشكال متقدّمة في رتبة العلم لما يريدون أن يبرهنوا عليه؛ والتقدّم بالشرف والكمال؛ والتقدّم بالعلية أو السبيبة، بمعنى متى وجد المتقدّم الذي هو سبب وجود المتأخر، ومنى وجد المتأخر وجد المتقدّم مثل ذلك أن وجود الإنسان متقدّم للاعتقاد الصادق فيه أنه موجود، فالإنسان هو السبب في وجود الاعتقاد لا الاعتقاد في وجود الإنسان؛ وأخيراً التقدّم بالمعرفة، فإنه ليس كل ما كان متقدّماً في المعرفة متقدّماً في الوجود.

(١٧٦) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) ص ٤٨٩؛ نشرة المند ص ٩٠؛ تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ج ١١٨٠. وانظر الفصل الثاني المبحث الثالث، المقصد الأخير، حيث إن القول بتقدّم الفعل على القوة بالزمان ليس دائئراً في الأشياء. وانظر لاحقاً الشكروك التي ثارت بوجه رأي ابن رشد هذا.

(١٧٧) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) ص ٩١؛ نشرة المند ص ٩١.

(١٧٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ج ١٥٧١، ويشير ابن رشد توضيحاً لقوله حول أنكساغوراس، وكيف صرّح بذلك بقوله: إنه على الرغم من أنه يقول بالعقل وهو السبب الفاعل للأشياء، إذ يرى ابن رشد وبالاستناد =

بالعلية والمعرفة، وهذا ما أكدته هو ليصل من خلاله إلى إثبات أن أزلية العالم أو الوجود تفرض أسبقيّة الفعل على القوّة^(١٧٩)، وليرد من خلال رأيه هذا على الآراء التي سبق ذكرها.

فتقدم الفعل على القوّة بالزمان هو أن القوّة لا يمكن أن تتعري عن الفعل، وهذه هي إحدى خصائص علاقة الميولي بالصورة، ومثال ذلك «أن التعلم هو عالم بالقوّة فإنما يصير إلى المرتبة الأخيرة من العلم من جهة ما عنده علم ما»^(١٨٠)، أي أنه لا سبيل عند ابن رشد إلى تعلم صناعة ما لم يكن هناك استعداد (إمكان) لتعلم هذه الصناعة والتدريب عليها، وهذا يعني أن الفعل قبل القوّة^(١٨١). وبين ابن رشد هنا مسألة مهمة قد ناقشها السوفسطائيون من قبل ألا وهي مسألة التوازي بين الفعل والقوّة، أو ما يسمى عندهم «شك مانن»^(١٨٢) وطبيعة هذا الشك حسبياً يصرح به أصحابه، من أنه «لا سبيل إلى تعلم شيء من الأشياء» وذلك أن التعلم لا يخلو أن يكون إما بغير فعل من أفعال ذلك العلم المخالِف عن التعلم أو بفعل من أفعال ذلك العلم، فإن كان بغير فعل فليس هنا تعلم أصلاً، وإن كان بأفعال، فالمتعلم كان عالماً فلا يحتاج إلى تعلم أصلاً، ومثال ذلك أنه إن كان لا يتعلم ضرب العود إلا بضرب العود وكان لا يضرب بالعود إلا العالم بضرب العود فلا سبيل إلى تعلم ضرب العود، مما يلزم عنه أن يكون من لا يعرف ضرب العود يعمل ما يعلم الضارب بالعود^(١٨٣).

وهذا الشك، بنظر ابن رشد، إنما يريدون منه إبطال العلم والتعلم، وإثبات أن القوّة والفعل متوازيان، ولا يسبق أحدهما الآخر. ولهذا فإن رد ابن رشد عليهم إنما يقول فيه إن من عنده علم فليس يلزم أن يكون عالماً، ولا من يضرب بالعود يلزم أن يكون عالماً بضرب العود، يعني أنه ليس كل شيء يصير ويكون شيئاً يمكن فيه ذلك إلا أن يكون لديه الاستعداد والمزاج لتعلم العلم، ولذلك لا يتعلم الحمار ضرب العود ولا الإنسان الذي ليس من شأنه أن يضرب العود^(١٨٤).

ومراد ابن رشد من ذلك أن الفعل قبل القوّة، لأن كل ما يوجد بالقوّة شيئاً ما سواء أكان عرضاً أو متحركاً، فإن في طبيعته الإمكان والقوّة، ولا بد لهذا الإمكان أن يخرج إلى الفعل من محرّكه له. ويريد ابن رشد أن يصل من ذلك إلى إثبات عرضاً لا يتحرك ليس فيه قوّة أصلًا وهو بالفعل، ليثبت فيها

إلى ما صرّح به الإسكندر، أن انكساغوراس وإن كان يثبت السبب الفاعل وهو العقل لكن ذلك يعني أن العقل هو الذي ابتدأ بالتحريك أولاً، مما يلزم عنه أن يكون ذلك الشيء بالقوّة عرضاً ثم صار عرضاً بالفعل من غير عرضاً، فيكون انكساغوراس في هذا القول، لا فرق بينه وبين الذين لم يشعروا بالسبب المحرك والفاعل، وأن الأشياء عندهم كانت معاً لأنه إذا لم يكن هناك تكون لم يكن هناك شيء بالقوّة وشيء بالفعل، وهذا هو رأي أرسطوطاليس وابن رشد.

(١٧٩) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٥٦٨؛ وقارن تشخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٩٠؛ نشرة المند ص ٩١.

(١٨٠) انظر تشخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٩٢؛ نشرة المند ص ٩٣.

(١٨١) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١٨٣.

(١٨٢) أيضاً، ص ١١٨٤.

(١٨٣) نفسه. وقول السوفسطائيين هذا نجد تفصيلاته عند يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٥ وما بعدها.

(١٨٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١٨٥.

بعد، أن العالم أزلي، لأن ليس فيه قوة على الفساد لأنه ليس بكافٍ، لأن الكافٍ من طبيعته أنه بالقوة، ولثبت أيضاً أن الأزلي أشد تقدماً من الكافٍ الفاسد^(١٨٥) (الحدث).

ولهذا يرتبط موضوع تقدم الفعل على القوة بالزمان بموضوع السيبة، أي العلل الأربع التي أقرها أرسطوطاليس وأبن رشد لتفسيـر حدوث الأشياء في العالم، وليعطي للصورة الأهمية القصوى في تقدمها على المكون منها ومن الميول وذلك من خلال النظر إلى موضوع التغير في الأشياء. فالتغير لا بد له من مغير، وبـما أن القوة ليس فيها كفاية أن تخرج إلى الفعل، فلا بد لها من مخرج إلى الفعل. فالفعل إذاً يتقدم على القوة من جهة كونه سبباً فاعلياً وغائياً، والسبب الغائي كما نعلم هو سبب الأسباب، لأن الأشياء إنما توجد من أجله^(١٨٦)، ولأن الفعل هو كمال القوة، والذي من أجله وجدت القوة هو السبب الغائي، وكذلك لأن الكمالات في الشيء لا يمكن أن تمر إلى ما لا نهاية. ويعزو ابن رشد ذلك كله إلى أن التقدم للفعل على القوة سواء من الناحية الزمانية أم السيبة، فهو متقدم على وجود الشيء بالذات، سواء كانت هذه الأسباب فاعلية أم غائية.

وهنا تظهر أهمية هذا التقدم في تأكيد رأي ابن رشد بشأن العلاقة بين الصورة والميول وتلازمها المنطقي، أي أن القوة لا يمكن أن تتعري عن الفعل أصلًا. ويوضح ابن رشد ذلك من خلال قوله «إن كل ما كان متأخراً في الكون فهو متقدم في الصورة والجواهر بالزمان مثل الرجل، فإنه في الصورة متقدم على الصبي وفي الكون متاخر عنه والإنسان متقدم على كليهما»^(١٨٧). ويرجع ابن رشد سبب هذا التقدم إلى أن الشيء المتأخر ظهره في الوجود له الصورة، أما المتقدم في الوجود فليس له الصورة التي هي الكمال، ويضرب لنا مثلاً لذلك بالرجل: فالرجل توجد له الصورة تامة والصبي لا توجد له، ولذلك صار متقدماً عليه (= الرجل) بالصورة، لأن الإنسان توجد له الصورة، والتي لا توجد له الصورة، فالصورة هنا تكون بمثابة العلة الغائية للشيء، وذلك لأن كل شيء في نظر ابن رشد إنما يشـد في تكونه التمام والغاية^(١٨٨)، ولهذا فإن الفعل هنا هو التمام للشيء، من أجله وجدت القوة على الفعل. ويوضح ابن رشد ذلك بمثال الحيوان الذي يبصر، فإنه يبصر بقدرة باصرة فيه، وليس بقدرة أخرى يقـنـى بها البصر. وكذلك علم البناء هو من أجل أن يبني، وعلم النـظر من أجل أن ينظر لا أن ينظر هو من أجل العلم النـظـري، ولا أن يبني هو من أجل علم البناء^(١٨٩). يعني أن العلم للشيء لا يتم إلا أن يتم العلم النـظـري بشـكلـه النهائي.

ويـنـطبقـ هذاـ القـولـ عـلـيـ المـيـولـ وـالـعـنـصـرـ لـلـشـيـءـ،ـ فإـنـهـ مـاـ دـامـتـ المـيـولـ بـالـقـوـةـ فـلـيـسـ هـيـ مـسـتـكـمـلـ بـالـصـورـةـ،ـ وـلـيـسـ هـاـ الـوـجـودـ الـذـيـ لـلـصـورـةـ،ـ بلـ إـنـ اـنـتـقاـهـاـ مـنـ القـوـةـ إـلـىـ الفـعـلـ اـسـتـكـمـلـ

(١٨٥) أيضاً، ص ١١٩٨؛ وقارن الساع الطبيعـيـ،ـ المـقالـةـ الثـالـثـةـ بـالـتـفـصـيلـ؛ـ تـلـخـيـصـ مـاـ بـعـدـ الطـبـيـعـةـ (عنـانـ)ـ صـ ٤٩٢ـ نـشـرـةـ المـنـدـ صـ ٩٤ـ.

(١٨٦) انظر تلـخـيـصـ مـاـ بـعـدـ الطـبـيـعـةـ (عنـانـ)ـ صـ ٩٠ـ؛ـ نـشـرـةـ المـنـدـ صـ ٩١ـ،ـ وـرـاجـعـ مـاـ قـلـناـهـ فـيـ حـاشـيـةـ (١٦٠ـ)ـ مـنـ هـذـاـ الفـصـلـ.

(١٨٧) انظر تفسـيرـ مـاـ بـعـدـ الطـبـيـعـةـ،ـ الطـاءـ،ـ صـ ١١٨٧ـ.

(١٨٨) أيضاً، ص ١١٨٧ـ وـمـاـ بـعـدـهـ.

(١٨٩) أيضاً، ص ١١٨٩ـ.

بالصورة وصار لها الوجود المشار إليه^(١٩٠). وهنا يتضح دليل ابن رشد من أن الصورة متقدمة بالجواهر والوجود على الهيولي، وأن الهيولي إنما تستكمل وجودها التام من جهة الفعل لا من جهة القوة. وإذا ما أردنا أن ننظر من خلال هذا البيان لتقديم الصورة على الهيولي في الطبيعة والصناعة للأشياء من حولنا، نجد أولاً أن «الطبيعة لا تزال تحرك الشيء حتى إذا حصل على كماله الأخير كفت عن الحركة... وهذا بيان على أن الصناعة والطبيعة إنما تقصد الفعل دون القوة»^(١٩١).

فالطبيعة هي مبدأ بالقوة يستكمل وجوده بالفعل بالصورة، وهذا يرفض ابن رشد أن تكون القوة موازية لل فعل في الوجود والتقدم، لأنه في هذه الحالة سيتواءزى عدم الشيء مع وجوده وهو أمر محال طبعاً^(١٩٢).

وعليه، بما أن الفعل هو بهذه الخاصية فإن رشد يطلق عليه لفظة «العمل»، وذلك أن الفعل هو تمام وكمال، والعمل هو تمام العامل وكماله^(١٩٣). فالعمل عند ابن رشد هو غاية، لأنه استكمال شيء من الموجود بالفعل الخاص به الذي لا يوجد إلا له، مثل النظر للبصر، فإن عمله الخاص به الذي لا يشاركه فيه غيره، ولذلك كان هذا العمل هو الغاية من البصر^(١٩٤). هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن العمل لربما يكون في بعض الأشياء في أن يصنع شيئاً خاصوصاً، مثل صناعة البناء، فإن عملها الخاص بها هو أن تصنع البيت، فالموجودات على هذا النحو تشتراك في أن كمالها وتمامها هو العمل الخاص بها^(١٩٥).

والنتيجة الختامية الذي يريد أن يصل إليها ابن رشد هو إثبات أن الفعل هو كمال القوة. على كل حال سواء أكان تماماً في شيء الذي فيه قائم، أم كان في شيء آخر، فهذا التمام لا يتم إلا بوجود الصورة. فالصورة هنا ليست هي شيء يتعلق بالهيولي بصفة سلبية، بل صفتها إيجابية للشيء، وهي التي تؤكد وجود الشيء وتعطيه الصفات الأساسية المعروفة له، من حيث البعد الامتدادي والشكل الخارجي. وعليه فإن تقدم الفعل على القوة^(١٩٦) هنا لا يراد به إثبات التقديم والتأخير لمستوى معين على آخر في العالم الطبيعي، بل إثبات أن الفعل هو الكمال للشيء الذي وجوده بالقوة وليس كما أشار

(١٩٠) أيضاً، ص ١١٩٢.

(١٩١) نفسه.

(١٩٣) أيضاً، ص ١١٩٣. ومثال ذلك رجلان أحدهما عالم والأخر جاهل فإذا ما تراوحت القوة مع الفعل في الوجود فقد توازى العلم مع الجهل، وهذا أمر محال، لأن في هذا سيكون العلم الذي وجوده في النفس كوجود خارج النفس أي أن النفس لا تختص من العلم بشيء ليس هو خارج النفس، وذلك لأن النفس إنما تختص بوصفيتها بالعلم دون سائر الموجودات إذا كانت عاملة بالفعل، وبخاصة إذا كانت على كمالها الآخر وهو حين تستعمل عملها.

(١٩٤) نفسه. ويرى ابن رشد أن لفظ الفعل يطلق على العمل وهو ما اعتاده اللسان اليوناني، لأنه يدل عندهم على ما يدل عليه التمام والكمال.

(١٩٥) أيضاً، ص ١١٩٤.

(١٩٦) نفسه.

(١٩٧) هنالك أدلة أخرى لتقديم الفعل على القوة من الناحية المعرفية ومن ناحية الشرف. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١٢١١؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) ص ٩٥؛ نشرة المثلث ص ٩٦.

أفلاطون من أن التراتب للأشياء تبدأ من العالم المعمول إلى العالم المحسوس. فطريقة ابن رشد طريقة طبيعية تبدأ من المحسوس لترقي إلى المجرد والمعقول، وهو بهذا يتبع أرسطوطاليس في هذا المجال بشكل واضح.

الفصل الرابع

العدم

المبحث الأول : مفهوم العدم

المبحث الثاني : أحكام العدم

المبحث الأول

مفهوم العدم

المقصد الأول - كيفية دراسته في العلوم الفلسفية

بعد أن قدمنا بالدراسة والتجليل مبادئ الجسم الطبيعي التي هي بالذات، وهو الميولي والصورة، نتناول بالدرس الآن المبدأ الثالث من مبادئ الجسم الطبيعي وهو العدم، الذي هو مبدأ بالعرض. ولهذا فإن دراسة العدم في العلوم الفلسفية ومستوياتها إنما هو دراسة لموجود بالعرض، ولا موجود بالذات. ولأن دراسة الهيولي والصورة تستلزم دراسة العدم، لكون المبادئ في الفلسفة الطبيعية ضلائين (أي صورة وعدم) يتعاقبان على الميولي، أصبحت دراسة العدم ملزمة لدراسة الهيولي والصورة بشكل تفصيلي، وليظهر من خلال ذلك أن دراسة العدم إنما هي دراسة لواحد من أكثر المفاهيم الفلسفية التي حظيت بمناقشات مستفيضة^(١).

وقد ساهم ابن رشد كغيره من الفلاسفة في إبراز هذه المناقشات بشأن العدم، ليبيّن أن مفهوم العدم لا يمكن توضيحه وفهم أبعاده كاملاً إلا من خلال مقابله وهو الوجود^(٢). وهذا نجد أن التقابل بين هذين المفهومين عند ابن رشد قد استغرق أكثر من مجال من مجالات العلوم الفلسفية ومستوياتها وهي المنطق والعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة.

ففي علم المنطق نجد ابن رشد وقد وضح الكيفية التي يدرس بها العدم، من خلال دراسته

(١) هذا الرأي قد صرّح به أرسطوطاليس من قبل وسارت عليه الفلسفة المثائية فيما بعد، لتمييز عن بقية المدارس الفلسفية السابقة عليها، وحسبها ستوّضح لاحقاً. انظر أرسطوطاليس، الطبيعة، (بليوي)، ج ١، ص ٥٠ وما بعدها. ويقدم أحد شرائح الطبيعة لأرسطوطاليس من العرب الفدامي وهو أبو علي بن السمح عدة أدلة فلسفية لإثبات أن المبادىء للجسم الطبيعي هي ثلاثة لا غيرها، انظر ص ٥٦ من الكتاب، كذلك قارن، جان قال، طريق الفيلسوف، ص ١٠٣؛ عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية ص ١٤٣.

(٢) انظر ابن رشد، تلخيص القولات (قاسم) ص ١٣٧، وقارن محمد الزايد، الملحقة العددية المتمالية، ط ١، بيروت ١٩٨٢، ص ٦٣. ويرى الزايد أن العدم هو الذي يكشف عن الفهم الأولي بين المفاهيم الجوهر - العرض، المادة - الصورة، الماهية - الوجود، وهو الذي يوجد بينها. وهذا الرأي نجده أيضاً عند ابن السمح لشرحه للطبيعتيات أرسطوطاليس، (بليوي)، ج ١، ص ٢، حيث يشير إلى أن كلام أرسطوطاليس في الأسباب هو كلامه في الميولي والصورة، وكلامها فيما يظن أنه سبب هو كلامه في العدم، لأن الفعل لا يمكن استئثاره إلا عن عدم، وليس يتكلّم عن هذه الأشياء الثلاثة لبين وجردها، لأن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الأمور وإنما تبينها صناعة الفلسفة الأولى.

لأنواع التقابل بشكل عام^(٣). فالعدم هو ما يقابل منطقياً الملكة، وهذا المفهومان يوجدان في الشيء الواحد بعينه مثل البصر والمعنى، فإنها إنما يوجدان في العين. وهذا المفهوم للعدم يفهم منه أن يفقد الموضوع الملكة التي شأنها أن تكون فيه في الوقت الذي شأنها أن تكون فيه من غير أن يمكن وجودها في المستقبل^(٤). وفي ضوء ذلك فإن العدم لا يُقال على جهة الإضافة ولا على جهة التضاد، لأن الأشياء التي تقابل على طريق الملكة والعدم لا تقابل ماهية أحدهما بالقياس إلى الثاني كما هو حال التقابل بالإضافة، فضلاً عن أن الملكة والعدم لا يرجع كل واحد منها على الآخر بالتكافؤ كما هو حال الإضافة^(٥)، بمعنى أنه إذا وجدت الملكة ارتفع العدм والعكس صحيح.

كذلك التضاد هو الآخر يقارن بالعدم والملكه. فالتضاد إما أن يقال على الذي لا يوجد وسط بينهما كالصحة والمرض أو يوجد بينهما متوسط كالحرارة للنار والبرودة للثلج، بمعنى أن التضاد في حالة وجود وسط بينهما، إما أن يوجد أحدهما للموضوع محصلأ لا يفارق أصله، وإما أنه قد يخلو الموضوع عن كليهما^(٦). أما العدم والملكه فلا يوجد فيها شيء من هذه الخواص التي للتضاد، وذلك أن المقابلة بين العدم والملكه لا يجب أن يوجد أحدهما في المقابل، وإنما يجب ذلك في الوقت الذي من شأن المقابل أن يقبل أحدهما، ومثال ذلك أن الذي من شأنه أن يتصير قد يخلو من كليهما مثل الجرو فإنه لا يقال فيه أعمى ولا بصير^(٧). ومن هنا يتضح أن العدم والملكه لا يعادان من المتضادات التي بينهما وسط، أو التي ليس بينها وسط. ويوضح ابن رشد هذه الخاصية لها بقوله: «إنه يجب أن يكون أحد المقابلتين على طريق الملكة والعدم في موضوعها في الوقت الذي من شأنه أن توجد له الملكة»^(٨). والذي نريد بيانه هنا، هو أن العدم والملكه يتميزان بخاصية معينة، وهي أنها لا يصدقان معاً ولا يكتسبان معاً في جميع الأشياء، ومثال ذلك أنه ليس كل إنسان فهو إما خير وإما شرير، لأن الإنسان الذي ليس بيتمنى لا يصدق عليه واحد من هذين، بل إن الملكة والعدم إما يقسما الصدق والكذب في الموضوع الخاص بهما، ومثال ذلك إن العدل والجور يقتسمان الصدق والكذب على الإنسان التمدن^(٩). وعليه فإن العلاقة بين العدم والملكه إنما هي علاقة منطقية، وذلك أن الملكة هي التي تتغير إلى العدم وليس

(٣) التقابل منطقياً، يقال على أربعة أنواع، هي، الإضافة مثل الضعف والنصف، والضدية مثل الخبر والشر، والعدم والملكه مثل المعنى والبصر، والمرجع وال撒ب مثل زيد جالساً، وزيد ليس بجالس. انظر المقولات، ابن رشد، ص ١٣٦ ، وقارن تفسير ما بعد الطبيعة، الجيم، ص ٢٢٠ .

(٤) أيضاً، ص ١٣٧ ، ويوضح ابن رشد معنى الملكة عدداً مفهومها إذ هي تقال على ما هو أبقى وأطول زماناً، بخلاف الحال الذي هو سريع الزوال. وهذا نجد أن اسم الملكة في اللسان اليوناني يُقال على الأشياء التي هي أطول زماناً في الثبوت وأسر حرفة.

(٥) أيضاً، ص ١٣٩ . ومقصود ابن رشد هنا بالكافؤ هو خاصية من خواص الإضافة مثل إن كل واحد من المضامين يرجع على صاحبه في النسبة والكافؤ، مثل العبد هو عبد للمولى، والمولى هو مولى للعبد، انظر كذلك ص ١١٠ من الكتاب.

(٦) أيضاً، ص ١٣٩ وما بعدها.

(٧) أيضاً، ص ١٤٠ .

(٨) أيضاً، ص ١٤٠ ،

(٩) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الدال، ص ٦٤٩ .

العكس، أي أن العدم لا يمكن أن يتغير إلى الملة، لأن العدم لا يمكن أن يكون له وجود مستقبلاً وهو هو الذي أشرنا إليه سابقاً، فالمعنى لا يمكن أن يعود بصيراً ولا الأصلع ذا جمة^(١٠).

ويريد ابن رشد من هذه الإشارة توضيح مسألة مهمة هي مسألة الصيورة والتغيير في العلاقة بين العدم والملة، ويعتبرها ضرورية لبيان فهم صلة العدم بالوجود.

ذلك لأن مسألة التغيير والصيورة تأخذ حيراً كبيراً في فهم العدم وعلاقته بالوجود عند ابن رشد وتبعاً لأرسطوطاليس^(١١). فإننا نجد تأكيد ذلك في دراسته للموجودات الطبيعية التي تتألف من هيولى وصورة بالذات وعدم بالعرض. وهذا ما نجده في دراسة ابن رشد للعلم الطبيعي، إذ قد أشار إلى دراسة العدم عن طريق دراسة التغيير.

والتحيز عند ابن رشد قسمان، الأول «ما يقال فيه أن يكون كذا وصار كذا وتغير كذا، وبالجملة فيما يقال في موضوع هو شخص العرض، والثاني ما يقال فيه إنه متغير ومتكون بإطلاق وهو شخص الجوهر»^(١٢). ويوضح ابن رشد طبيعة كل قسم من أقسام التغيير، فال الأول ظاهر افتقاره إلى المادة التي يجري عليها التغيير، والثاني، ظاهر افتقاره إلى الموضوع، وهذا هو المهم في دراسة العدم، وذلك لأن ابن رشد يرى أنه «ليس يكون شيء من لا شيء على الإطلاق»^(١٣).

ويعني ابن رشد بـ«اللامشي» هنا، ما يدل عليه مفهوم السلب الذي هو العدم مطلقاً^(١٤). وهنا يرى ابن رشد أن العدم لا يعني الالا وجود بل الالاموس أي الذي يفتقر وجوده إلى الوجود بالفعل، وهو بذلك يخالف بارمنيدس في فهمه لالا وجود ويتبع ما أكدته أرسطوطاليس في هذا الرأي^(١٥).

ومن هنا يتضح أن العدم مرتبط بالهيولي عن طريق ما تميز به الهيولي من القوة والاستعداد. ولنكون الهيولي لا تكون ولا تنسد إلا من طريق الاستعارة، فإن العدم يتميز بكونه غير القوة والاستعداد التي للهيولي، لأن القوة والاستعداد تعني تلقي الموضوع لأمر ما عندما عرض له ذلك الأمر. وهذا الفرق جوهري في فهم طبيعة العدم، لأن العدم من قبيل فيه إنه «مبدأ» المتكون فهو مبدأ بالعرض. وهذا هو خلاف المادة الأولى كما أشرنا إلى ذلك من قبل^(١٦)، لأن العدم يتعاقب على المادة كما تتعاقب عليها الصورة، أي أن المبادئ أصداد. وحيث يوضح ابن رشد أن المادة هي موضوع التغيير وهي التي

(١٠) انظر تلخيص المقولات، ص ١٤٠.

(١١) بشأن فهم أرسطوطاليس لكيفية العلاقة بين الصيورة والعدم، انظر، عبد الجليل كاظم، نقد أرسطو، (مخطوط) ص ١٥٧ وما بعدها.

(١٢) انظر السماع الطبيعي، ص ٧.

(١٣) أيضاً، ص ٨.

(١٤) نفسه. وقارن، الإسكندر الأفروسي، مقالة في المادة والعدم، (ضمن شروح على أرسطو) (بدوي)، ص ٤٥ حيث يشير إلى أن «العدم بذاته (ليس) وبالعرض (ليس) إلا أنه عرض يكون في الهيولي، وكذلك الهيولي أيضاً بذاته (ليس) والعرض (ليس) لأن العدم الذي هو (ليس) بذاته هو عرض فيها».

(١٥) انظر كريم متى، الفلسفة اليونانية، ص ١٩٥؛ وقارن، عبد الجليل كاظم، نقد أرسطو، رسالة (مخطوط) ص ١٥٨.

(١٦) انظر السماع الطبيعي، ص ١٠؛ وقارن، الفصل الثاني، البحث الثاني، بالتفصيل حيث أشرنا إلى ذلك.

تعاقب عليها الأصداد بتغير بعضها إلى بعض، فيجب أن تكون إما مادة من طريق أنها تقبل كل واحد من الصدرين لا من طريق أن لها واحداً من الصدرين في جوهرها، وأئمها إما هي مادة من جهة أنها تتغير من ضد إلى ضد وهي ثابتة^(١٧).

وفي ضوء ذلك يشير ابن رشد إلى أن هذا النظر إلى العدم وأهميته للموجودات الطبيعية أمر قد أغفله الفلاسفة السابقون لأرسطو طالبيس لأنهم لم يفرقون بين الميولى كموجود بالذات، والعدم كموجود بالعرض.

كذلك يشير ابن رشد إلى دراسة العدم في كتاب الكون والفساد^(١٨)، عند حديثه عن أنواع التغير في المموجود^(١٩). والذي يهمنا منها هو موضوع الكون والفساد للجوهر، إذ يرى ابن رشد أن «الكون يكون في الجوهر وأنه من لا موجود إلى موجود»^(٢٠). ويوضح معنى اللاوجود هنا بأنه ما ليس له وجود بالفعل بل هو موجود بالقوة^(٢١).

ويهذا يتضح أن العدم من خلال تحديده أنه ليس مبدأ ذاتياً في الشيء، بل هو استكمال المموجود^(٢٢) في حالة انتقاله من القوة إلى الفعل. وظاهر ذلك من خلال موضوع التغير نفسه الذي هو المادة الأولى لأنها غير كائنة ولا فاسدة بأي شكل من الأشكال.

وللتدخل درامة مبادىء الجسم الطبيعي بين علمي الطبيعة وما بعد الطبيعة كما نعلم، فإننا نجد أن ابن رشد قد درس العدم أيضاً في العلم الآخرين. ولكن حيث إن علم ما بعد الطبيعة إنما يدرس الموجودات ليس بكونها واقعة في الحركة والتغير بل لكونها جواهر، لهذا فإن نظرية هذا العلم إلى العدم تكون من جهة كونه مبدأ صديقاً للصورة، وبهذا يقول ابن رشد إنه واجب «على صاحب هذا العلم أن ينظر في العدم وأنواعه، فإن العدم واحد، من أقسام الأصداد»^(٢٣). وقد تبين أن هذا العلم ينظر في الأصداد، وأيضاً فإن هذا العلم ينظر في جميع الأشياء، وبجميع الأشياء هي إما أن تكون ذات هوية أو

(١٧) أيضاً، ص ١١؛ وقارن تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٣٨.

(١٨) انظر الكون والفساد (المند) ص ٤.

(١٩) انظر الفصل الثاني، البحث الأول، حيث التفصيلات.

(٢٠) انظر، الكون والفساد (المند) ص ٣؛ وقارن تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٣٨، حيث يشير ابن رشد إلى أن التضاد الذي في الجوهر هو الصورة والعدم.

(٢١) انظر الكون والفساد، ص ٢.

(٢٢) وهذا ما يدل عليه تعريف الحركة أيضاً وهو ما يتبناه سابقاً في الفصلين الثاني والثالث. وبشأن الاستكمال الذي خاصية للعدم فإننا نجد أن ابن سينا قد أشار إلى ذلك من قبل. انظر العراقي، الفلسفة الطبيعية، ص ١٤٤ وما بعدها؛ وقارن فخر الدين الرازي، المباحث المشرقة، ج ٢ ص ٥٤٦.

(٢٣) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عنوان) ص ١١٣؛ نشرة المند ص ١١٥؛ تفسير ما بعد الطبيعة، الطame، ص ١١١٦. ويضيف ابن رشد إلى ذلك شيئاً مهماً في دراسة العدم رابطاً إياه بموضوع القوة حيث يقول «وكان صاحب هذا العلم هو الناظر في أمثل العدم والتيق المواجب بذكرة هو حيث تذكر القوة، انظر لاحقاً المبحث الثاني».

ليست كذلك، والعدم ليس بهوية (٢٤).

وبما أن العدّم ليس بهوية، فإن ابن رشد يوضح ذلك بكيفية معينة، وهي أن العدّم أو السلب يشكل عام لا يفهم إلا من خلال مضاده، أو مقابلة، وهو الوجود. لأن العدّم وبالجملة «السلب إنما يفهم بالإضافة إلى الوجود»، فإن كان عندنا رأي ثابت في العدّم فسيكون عندنا رأي ثابت في الوجود، فلا تجتمع السالبة والعدّم في شيء أصلًا (٢٥).

وبناءً عليه، فإن دراسة العدّم في العلوم الفلسفية ومستوياتها تتوضّح ككيفية معالجة هذا المفهوم بشكل تفصيلي للوصول إلى فهم أكثر تحديدًا لأكثر المفاهيم الفلسفية غموضاً في فلسفة الطبيعة وفلسفة الوجود بشكل خاص.

المقصد الثاني - تعريف العدّم

إن تعريف العدّم لا يمكن أن يقوم بذلك عند ابن رشد، وذلك لأنّه لا يعطي تصوّراً مفهومياً عنه في الذهن إلا من خلال مضاده: الوجود (٢٦). وعليه فإن ابن رشد يحدد العدّم بهذه الكيفية المعينة له، فيقول عنه «إنه الذي ليس موجود» (٢٧).

وإذا ما أردنا أن نبيّن حدود هذا التعريف للعدّم عند ابن رشد، نجد أنه تحديداً مقيداً غير مطلق، أي يعني أنه يرفض أن يكون العدّم مطلقاً، لأنّه لا يوجد بنظره عدم مطلقاً في مقابل وجود مطلقاً (٢٨). بل إن العدّم عنده مضاد في حالة كونه عدماً لشيء ما من الموجودات الطبيعية بالقوة. وهذا فهو يتفق مع ما ذهب إليه أرسطوطاليس وأبن سينا (٢٩) في هذا المجال.

(٢٤) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الجيم، ص ٣٣٢؛ وقارن مقالة الطاء، ص ١١٢٠ حيث نبه ابن رشد إلى مسألة التمييز بين السلب والعدّم، فالعدّم إنما هو الضد المُحْقِق للوجود (في مجال الميتافيزيقا). وينسب ابن رشد إلى ديكريطس قوله «بالجزء الذي لا يتجلّز هو عنده من الخلاء والملاي، وإن كان يرى أن أحدهما هوية وهو الملاي والآخر ليس بهوية وهو الخلاء»، أي أن ابن رشد يرى أن العدّم عند ديكريطس هو الخلاء. انظر الجيم، ص ٤٠٩.

(٢٥) أيضاً، مقالة الجيم، ص ٣٩١؛ وقارن تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) ص ٤١١٣ نشرة المند ص ١١٥. ويشير ابن رشد هنا إلى كيفية المقابلة من السلب والعدّم فيقول «واما العدّم فيما كان منه قوته قوة السلب، فالمجال فيه كالحال في السلب، وهذا هو العدّم المقابل للوجود، مثل قولنا: إن الموجود يتكون من غير موجود، وأما سائر أصناف الأعدام فقد يمكن أن يتخلّل بينها متوسط لكن غير حقيقي، مثل قولنا في الجنين، إنه لا بصير ولا أعمى، وفي الحجر أنه لا ناطق ولا محترس».

(٢٦) انظر ثهافت التهافت (بريج) ص ١٣١ وما بعدها؛ وقارن، يوسف كرم، العقل والوجود، ص ١١١.

(٢٧) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزي، ص ٨٠١. ومعنى (الليس) هنا تعني العدّم بالذات، وهو مقابل الآيس الذي يعني الوجود. فالعدّم هو ليس بالذات آيس بالعرض، كما أشرنا إلى ذلك، انظر حاشية (١٤) من هذا الفصل مع ملاحظة أن الإسكندر قد أشار بالتفصيل إلى ذلك، انظر مقالة في المادة والعدّم ضمن شروح على أرسطو، ص ٤٥، أما ابن سينا فيعرف العدّم أنه «ليس هو بذات موجودة على الإطلاق ولا مدعومة على الإطلاق، بل هو ارتفاع الذات الموجودة بالقوّة». انظر النجاة، (ماجد فخري)، ص ١٣٨.

(٢٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٤٤٩؛ وقارن ماجد فخري، ابن رشد، ص ٦٨.

(٢٩) انظر زينب المختiri، أثر ابن رشد، ص ٢٣٦.

فضلاً عن ذلك، نجد أن العدم عند ابن رشد لا يعني اللاوجود بشكله العام، بل يعني «اللاموس» الذي يفتقر في وجوده إلى الفعل. وهذا يعني أن ابن رشد ينكر فكرة وجود الشيء من لشيء مطلقاً، فهو صورة ولكنها بالقوة، وهذا ما سيتوضح لاحقاً^(٣٠).

(٣٠) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص ١٥٦٣.

المبحث الثاني أحكام العدم

المقصود الأول - أنواع العدم والقوية

العدم عند ابن رشد قسمان: عدم طبيعي، وآخر قسري، وكل منها يقال على عدة أوجه. فالعدم الطبيعي هو ما يعني حده «رفع الشيء عنها شأنه أن يوجد في غيره»^(٣١). وإذا ما أردنا أن نحدد طبيعة هذا التعريف للعدم نجد إثناي عشرة على القوة المتنافلة لا الفاعلة، والتي هي «ليس فيها قوة على أن تتفعل من ذاتها»^(٣٢). أي أن اللاقوة إثناي عشرة على صنف من أصناف العدم، وهذا فإن ابن رشد يُنبع إلى هذه المسألة، مسألة ارتباط القوة بالعدم.

كما يوضح ابن رشد أن العدم الطبيعي هو «عدم الشيء مما في طبعه أن يوجد في غيره لا فيه ولا في جنسه، مثل النبات فإنه يقال إنه عدم ما في طبع الحيوان كان يوجد له وهو الحس»^(٣٣).

والعدم الطبيعي على أنواع. فمرة يُقال على عدم ما شأنه أن يوجد في نوعه، مثل العمى للإنسان، أو يقال عدم على ما شأنه أن يوجد في جنسه مثل العمى للخلد، فإنه عدم ما شأنه أن يوجد في الحيوان الذي هو جنسه^(٣٤). والصنف الأول من العدم والذي هو في نوعه، إثناي عشرة يميز بأنه ليس له وجود في المستقبل، وهو ما مثلنا له بالعمى للإنسان والصلع. أما العدم الذي في الجنس فإنه يميز بأن له وجود في المستقبل، مثل الفقر للإنسان والعمى للجرو^(٣٥).

أما القسم الثاني من العدم، فهو العدم القسري، ويحده ابن رشد بأنه «رفع الشيء عنها شأنه أن

(٣١) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) ص ٨٠؛ وقارن نشرة المند ص ٨٢؛ تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١١، حيث يشير إلى ذلك بقوله «أن عدم ما ليس شأنه أن يوجد فيه بل في غيره».

(٣٢) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) ص ٨٠؛ نشرة المند ص ٨٢. وراجع ما قلناه بالتفصيل الفصل الثاني، المبحث الثالث، «لواحق الميرلي».

(٣٣) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الدال، ص ٦٤٤.

(٣٤) أيضاً، ص ٦٤٥.

(٣٥) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عيان) ص ٢٢؛ نشرة المند ص ٢٥؛ تفسير ما بعد الطبيعة، الدال، ص ٦٤٦، الطاء، ص ١١١، ص ١١١، ويفضي ابن رشد صنفًا آخر من أصناف العدم الطبيعي وهو العدم الذي لا يوجد في المرض مع ما شأنه أن يوجد فيه على الحالة التي شأنها أن توجد فيه، مثل الحول في العين والمرض في الأعضاء».

يوجد فيه»^(٣٦)، ويعني بذلك سلب الشيء عنها في طبعه مثل الحجر الذي يضطره مضطراً على أن لا يتحرك إلى الأسفل.

ويضيف ابن رشد إلى أنواع العلم التي ذكرنا أنواعاً أخرى يقال عليها عدم، ومنها أنه يقال على ما لا يوجد في الشيء من شأنه أن يوجد الموجود بإطلاق، كقولنا في الله عزوجل، لا مائت ولا فاسد؛ ويقال أيضاً لا يوجد في الشيء ما شأنه أن يوجد في جنسه، كقولنا في الحمار إنه لأناطق، كذلك يقال إن لا يوجد في الشيء ما شأنه أن يوجد في نوعه، كقولنا في المرأة إنها لا ذكر، وأخيراً يقال على ما لا يوجد في الشيء ما شأنه أن يوجد فيه في وقت آخر، كقولنا في الصبي إنه لا عاقل^(٣٧).

ويفهم من أقسام العدم التي ذكرنا عند ابن رشد، وأنواع هذه الأقسام، أن العدم هو الضد الحقيقي للوجود. ويوضح ابن رشد ذلك من خلال الإشارة إلى القوة وأقسامها، حيث يشير إلى أن بحث القوة وتفصيلاتها يستلزم من ضمن ما يستلزم بحثه هو العدم، حيث يوازي ابن رشد بين الإشارة إلى مفهوم «اللاقوة» أو الإشارة إلى أن الشيء فيه قوة كذا، والبحث في موضوع العدم^(٣٨)، لأنه عندما تقول لاقوة إنما تستدل بذلك على صنف من أصناف العدم؛ وقولنا في الشيء قوة على كذا، إنما نقوله من حيث هو عادم للشيء الذي هو قوي عليه^(٣٩).

ويوضح ابن رشد أن مفهوم اللاقوة هنا والتي هي العدم، إنما تعني السلب بالعرض للشيء، وهذا ما أكدنا عليه مراراً من أن ابن رشد يرى أن العدم إنما هو سلب صفة الوجود عن الشيء بالقوة، وهو عارض فيها وليس بذاتي.

وهذا الأمر واضح بنفسه في قول ابن رشد «إن الذي لا قوة له على الشيء لا يكون منه ذلك الشيء أبداً ما دام لا قوة فيه عليه»^(٤٠).

ونخلص من ذلك إلى أن مفهوم العدم عند ابن رشد، هو مفهوم لا يقصد منه أن العدم أمر موجود بالذات في الشيء بل هو عارض فيه، واستعداد لأن يتقل من القوة إلى الفعل، فهو استكمال للموجود في حالة انتقاله إلى الوجود من القوة. ولو كان غير ذلك، لكان الذي لا قوة له على أن يكون يكون^(٤١)، وهو محال طبعاً لأن مفهوم اللاقوة هو هذا المعنى أي معنى لا قوة له على الكون^(٤٢).

(٣٦) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٨٠؛ وقارن نشرة المند ص ٨٢؛ تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١١٧ حيث يشير ابن رشد إلى أن العدم القسري هو «أن يعد ما شأنه أن يوجد فيه».

(٣٧) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان) ص ٢٤؛ نشرة المند ص ٢٥.

(٣٨) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الطاء، ص ١١١٥.

(٣٩) أيضاً، ص ١١١٦.

(٤٠) أيضاً، ص ١١٣١.

(٤١) نفسه.

(٤٢) أيضاً، ص ١١٣٠. ويشير ابن رشد في تهافت التهافت، (بوبيج)، ص ٧٤، إلى أن العدم ليس فيه إمكان أصلأً إلا لو أمكن أن يتتحول العدم وجوداً، ولذلك لا بد للحدث من أن يقتضيه العدم ولا أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم ك الحال في سائر الأفداد.

المقصود الثاني - العدم والتغير والكون

اهتم ابن رشد بدراسة هذه العلاقة بين العدم والتغير اهتماماً متميزاً، لأنه يرى المسألة من خلال إبراز التعارض أو التضاد بين العدم والصورة أو بين القوة والفعل. فعن طريق التغير أو الصيرورة يتبيّن هذا التضاد، وهذا نجد أن عملية التغير - على ما سنجده معناها فيما بعد - أو الصيرورة في الفلسفة الرشدية إنما هي مقصورة على الموجودات الطبيعية التي تخضع للحس^(٤٣) وذلك إذا ما أخذ الجسم الطبيعي من حيث هو متغير أو حادث أو مستكملاً. ولأن العدم ليس فيه إمكان أصلاً، إلا لو أمكن أن يتتحول العدم وجوداً، لذلك لا بد للحادث من أن يتقدمه العدم. ولا بد أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كحال في سائر الأضداد، ومثال ذلك أن الحرارة إذا صار بارداً فليس يتتحول جوهر الحرارة ببرودة، وإنما يتتحول القابل للحرارة والحاصل لها من الحرارة إلى البرودة^(٤٤).

ويوضح ابن رشد الكيفية التي يتبيّن فيها العلاقة بين عملية التغير والعدم، بالاعتراض على طبيعة العدم ذاته. وطبيعة العدم عنده أنه ليس فيه إمكان أن ينقلب وجوداً من ذاته ولا كذلك الوجود، وهذا لا بد من وجود شيء آخر يتصف بالإمكان^(٤٥) والتكون والانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود^(٤٦).

ونفياً عن ذلك، فإن العدم لا يتصف بصفة التكوان والتغير، ولا كذلك الشيء الكائن بالفعل، وذلك لأن الكائن بالفعل إذا أصبح بالفعل، فقد ارتفعت عنه صفة التكوان والتغير والإمكان، فلا بد إذاً من شيء يتصف بصفة التكوان والتغير والانتقال من العدم إلى الوجود، كحال في انتقال الأضداد بعضها إلى بعض، أي يعني أن يكون هنالك موضوع تتعاقب عليه الأضداد. والذي منه يبدأ التكون للشيء، ولا بد له أن يكون جزءاً من المكون^(٤٧).

وترتبط علاقة المكن بالتغيير والعدم وذلك لأن ابن رشد يرى أن المكن هو المعدوم الذي يتبيّناً أن يوجد وألا يوجد، وهذا المعدوم المكن ليس مكتناً من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل، وإنما هو مكتن من جهة ما هو بالقوة. وهذا فإن فهم ابن رشد لهذه العلاقة بين فكرة الإمكان

(٤٢) من الملحوظ أن نكرة العدم قد انتهت بالأصل من صلب الفلسفة البارمينيدية وعموم المدرسة الأليلية لأنها تقرّ بـان الوجود موجود وغير الموجود فلا وجود له ولا شيء يأتي من اللاوجود أو يتنهى إلى العدم المحسن وكل شيء ثابت، ومعنى التغير هو انتقال الشيء إلى اللاوجود أو حدوثه من اللاوجود ولا عبرة بسائر التغيرات الأخرى، ولذلك انكر التغير. والوجود واحد لأن الأساس المشترك الذي تحول إليه جميع الموجودات، وطبيعة هذا الوجود أنه مادي صرف كما يرى بعض الباحثين مثل زيل وبرينت، انظر د. حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية، ص ٦٣ . والتي فعله أرسطوطاليس فيما بعد، هو إدخاله لفكرة الموجود بالقوة والموجود بالفعل، وجعل العدم إنما هو موجود بالعرض، انظر جان فال، طريق الفيلسوف، ص ٤١٥.

(٤٣) انظر هافت التهافت، (بريج)، ص ٧٤ وما بعدها.

(٤٤) راجع ما قلناه بالتفصيل عن طبيعة الميولي، الفصل الثاني، المبحث الثاني.

(٤٥) انظر هافت التهافت، ص ١٠٥ .

(٤٦) أيضاً، ص ١٠٦ .

والعدم، قد جعلته يصرح أن الفلسفه لا ينكرون وقوع العدم أصلًا، وإنما ينكرون وقوعه أولاً وبالذات عن الفاعل، ذلك أن الفاعل لا يتعلّق فعله بالعدم ضرورة أولاً وبالذات، وإنما وقوع العدم عندهم تابع لفعل الفاعل في الوجود^(٤٨)، وبهذا نجد أن العدم ضروري لوجود الموجود، لأنّه لو كان الموجود موجوداً بإطلاق لانتفت فكرة الإمكان وهذا مخالف لطبيعة الميول ذاتها، لأن التكون دائمًا يكون من عدم لا من وجود^(٤٩).

وطبعًا يصرّح ابن رشد أن هذه الفكرة قد اتفق فيها الفلسفه مع المعتزلة إلا أن الفلسفه ترى أن الميول لا تتعري من الصورة، وإنما تنتقل من موجود إلى موجود لأنها لو تعرّت من الوجود لكان موجودة بذاتها، وهذا مخالف لطبيعتها، كما أشرنا إلى ذلك من قبل^(٥٠).

أما المعتزلة فإنها ترى أن «المعلوم هو ذات ما»، ويفسر ابن رشد قول المعتزلة هذا فيقول «المعلوم في نفسه من جهة ما هو بالقيقة أعني أنه من جهة القوة والإمكان الذي له يلزم أن يكون ذاتًا ما في نفسه فإن العدم ذات ما»^(٥١).

ويتبين من خلال النصوص التي أوردناها عن فكرة العدم والتغيير أن ابن رشد يرفض فكرة العدم المطلق للشيء ويؤمن بفكرة العدم النسي أو المضاف للشيء. وهذا أمر قد أشرنا إليه من قبل، وترى أن نحدّد أبعاده في هذا الجانب لعلاقته بموضوع التكوان والتغيير. فالتكون لأي شيء لا بد له من عنصر يتكون منه مثل الخشب للباب، واللبن والمحجارة للبيت ومن صورة تحدّد أبعاد هذا الشيء المكون، ومن عدم في الموضوع يتقدّم الوجود للشيء وذلك لأن التكوان إنما يكون بأن يغير المكوّن العنصر ياعمال الصورة فيه، لأنّه لو بقي العنصر على حاله عند تكوين المكوّن لكان المكوّن

(٤٨) أيضًا، ص ١٠٧، كذلك ص ١٤٣؛ قارن الكشف (محمد قاسم) ص ١٣٩.

ويوضح ابن رشد ردًا على رأي النزالي بشأن طبيعة العدم، حيث يقول: إن الفلسفه لا ينكرون أن العدم طاري، وواقع عن الفاعل، أي يعني عند ذهاب صورة المعلوم وحدوث الصورة التي هي ضد، ولذلك قالت الفلسفه إن المبادي، للأمور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات وهما المادة والصورة وواحد بالعرض وهو العدم لأنّه شرط في حدوث الحادث أعني أن يتقدّمه. انظر تهافت التهافت، ص ١٤٤.

(٤٩) تهافت التهافت، ص ١٠٦؛ وقارن تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، ص ٨٥.

(٥٠) أيضًا، ص ١٠٦، وراجع ما قبله، الفصل الثاني، البحث الثاني، «أحكام الميول».

(٥١) أيضًا، ص ١٠٥؛ وقارن الكشف عن مناجع الأدلة (محمد قاسم) ص ١٣٩. ويصرّح ابن رشد في الكشف، أن قول المعتزلة هذا يلزم أن يوجد ما ليس موجود بالفعل موجودًا بالفعل ويلزم أيضًا القول بالخلاف، أما الدكتور حسام الألوسي وقد أشار في بحثه القيم عن فكرة المعلوم عند المعتزلة فينّ أصول هذه الفكرة عندهم وأورد آراء مخالفتهم من الفرق الكلامية والفلسفية وتوصل إلى رأي مفاده أن مشكلة المعلوم قد نبعت من مسألة علم الله وتتعلق بالعلم، وأنت لا يمكنك أن تحدّد أصولها إذا فصلناها عن مسألة العلم. انظر دراسات في الفكر...، ص ١٩١. ويضيف أيضًا أن المعلوم عند المعتزلة لا علاقة له بفكرة القوة أو الإمكان عند أرسطوطاليس ولا بفكرة الميول الأولى عند أفلاطون. كما وحكم الألوسي بخطأ معظم القدامى والمحاذين بما في ذلك فهم ابن رشد الماطري لهذه الفكرة عن المعتزلة. قارن كذلك د. أحد محمد صبحي، الجمادات الفلسفه الإسلامية في الوطن العربي، ص ١٠٨، من بحوث المؤتمر الفلسفه العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، ١٩٨٣، وصدر في كتاب الفلسفه في الوطن العربي المعاصر، ط ١، بيروت ١٩٨٥.

يصنع الصورة فقط، وهذا حال طبعاً لأن أصل التكون إنما يشار إلى الشيء كله وليس إلى الصورة فقط، أي إلى المجموع من المادة والصورة^(٥٢) . ومن هنا يتضح أن وجود العدم في الشيء إنما هو نسي لا مطلق، لأن التكون اعتمد ابتداءً على وجود شيء بالذات انتقل من حالة القوة إلى حالة الفعل. ولو كان العدم مطلقاً لكان عمليه الانتقال لا تتم بهذه الكيفية، لأن أصل فكرة العدم إنما هي قائمة على اعتبار أن المادة والصورة ليس لها تكون إطلاقاً، وإنما هذا التكون نشير إليه بالقول لا بالفعل، وهذا هو صلب ما يريده ابن رشد في موضوع المادة والعدم^(٥٣) ، لأن العدم المحسن ليس له أي اقتران بالوجود أصلاً.

ولارتباط موضوع الكون والعدم بالتغير، نجد أن ابن رشد يشير إلى أن التغير إنما يقال على أنواع أربعة: وهي التغير في الجوهر وهو الذي يسمى الكون المطلق والفساد المطلق؛ والتغير في الكيف وهو الذي يكون في الكيفية الانفعالية وهو الذي يسمى استحالة؛ والتغير الذي يكون في الكل وهو الذي يسمى ثواباً ونقضاً؛ والتغير الذي في الأين وهو المسمى نقلة^(٥٤) .

والذي يهمنا من هذه التغيرات هو التغير الذي في الجوهر، لأن فيه يتبيّن التضاد بين الصورة والعدم، باعتبار أن موضوع التضاد هو المماليق، وطبيعة هذا الموضوع أنه يقبل أي واحد من هذين الضاللين (الصورة والعدم) وليس فيه واحد منها في طبيعته، لأن المادة، وكما أشرنا، تتغيّر من شكل إلى آخر ومن حالة إلى أخرى، لأن الموجود هو إما أن يكون بالقوة وإما بالفعل، والتغير إنما هو انتقال ما بالقوة إلى الفعل وبالعكس^(٥٥) ، وهذا ما يستتّجع من طبيعة الجوهر ذاته. وحيث أن الموضوع في التغير الذي في الجوهر هو بالمرة وفي سائر التغيرات الأخرى بالفعل، لهذا كان وجوده وسطاً بين الذي بالفعل والعدم، لأنه يشبه الوجود من جهة والعدم من جهة أخرى^(٥٦) . ولهذا يصرّح ابن رشد أن جميع التغيرات إنما تتبع التغير في الجوهر، لأنه الأصل الذي يجري عليه التغير.

وهذا التأسيس الفلسفـي لفكرة العـدم وعلاقتها بالكون والتـغير إنما يريـد منها ابن رـشد الرـد عـلـى المـدارس الـفلـسفـية الـتي وـقـفت مـوقـعاً مـغـايـراً لـأـرـائـه وـتـبعـاً لـأـرـسـطـوـطـالـيـس مـنـ هـذـهـ المـشـكـلـةـ.

إذ يرى ابن رشد أن الآراء الفلسفية التي درست موضوع الكون والتغير وعلاقتها بالمادة والعدم،

(٥٢) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الزاي، من ٨٥٧ وما بعدها.

(٥٣) أيضاً، من ٨٦٣. وبهذا ينحل المشكل الكبير الذي وقع فيه الدارسون لفلسفة ابن رشد، من أنه قد صرّح بفكرة الخلق أو الإبداع، بل إن الموضوع وكما يبيّن ليس بهذه الكيفية، بل إن ابن رشد إنما يتّبع أرسطوطاليس في هذه المسألة بشكل لا يُلبّس فيه، مشيراً إلى أن كل متغيّر فإنما يتغيّر من شيء إلى شيء وعن شيء، فلما الذي عنه يتغيّر فهو المحرّك، وأما منه يتحرّك فهو المماليق، وأما ما إليه يتحرّك فهو الصورة. فلو كانت الصورة تتكون لكان مركبة من مادة وصورة لأنها كانت تتغيّر من شيء إلى شيء وكانت الصورة لها صورة وغير الأمر إلى ما لا نهاية وهذا الحال، وينطبق الحال على كون المادة.

(٥٤) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٣٧.

(٥٥) نفسه، ص ١٤٣٩.

(٥٦) أيضاً مقالة، الحاء، ص ١٠٣١.

قد لحظت هذا الموضوع لحظاً ضعيفاً، أو كما قال «بمثابة من يبصر الشيء من بعد»^(٥٧). وهذه الآراء الفلسفية يمكن تصنيفها بحسب قائلها وهم أنكاساغوراس وأنباذوقليس وأنكسيمندر وديقريطس.

فمثلاً نجد أن أنكاساغوراس يصرح بالكمون^(٥٨) بقوله «إنه ليس هنا كمون أصلًا، بل كانت الموجودات متقدمة بالفعل غير أنها يظن من قبل الحس أنها مكونة ولديت مكونة في الحقيقة، وإنما يخرج بعضها من بعض»^(٥٩). ويرى ابن رشد، أن قول أنكاساغوراس هذا قد أداه إليه الاعتقاد الفلسفي الذي يقول «إنه لا يكون موجود من غير موجود، لأن العدم لا ينقلب وجوداً ولا يكون أيضاً من موجود»^(٦٠). بمعنى أن المكون يكون موجوداً قبل أن يوجد.

أما أنباذوقليس فقد أشار إلى هذا الموضوع من خلال رأيه في المحبة والكرابحة، إذ يقول ابن رشد عنه «وهذه القيمة هي التي لحظ ابن دقليس حين وضع أن العالم مخلط تارة من قبل المحبة حتى يفسد ثم يفترق من قبل العداوة فيتكون من ذلك المخلط جميع الأسطقطات الأربع ثم يتكون من أجزاء تلك الأسطقطات من قبل المحبة سائر الأشياء ثم تفسد من قبل العداوة»^(٦١).

ويذهب أنكسيمندر إلى أن الأسطقطس الذي هو عنصر الأشياء غير متناه وهو متوسط بين الماء والنار أو الماء والهواء^(٦٢).

أما ديمقريطس ففي رأيه بشأن الكون والعدم فهو أقرب إلى فهم طبيعة هذا الكون - بحسب ما يرى ابن رشد - إذ يصرح ديمقريطس أن الأجزاء غير المتجزئة «التي هي عنده عنصر الأشياء أنها بالقوة جيعاً، وذلك قبل أن تشتبك بعضها بعض وأنها لم تكن بالفعل»^(٦٣).

ولكن هذه الآراء التي أشرنا إليها بشأن الكون والمادة والعدم، يتبين عند ابن رشد أنها قد وقعت في جملة اختفاء فلسفية، وقد ردّ عليها بجملة اعترافات من قبله، وتبعاً لأرسطو طاليس. واعتراضات ابن رشد قائمة على اعتبار أن الكون إنما يكون من موجود بالقدرة مع الإشارة إلى هذا الموجود الذي بالقدرة لا يكون وجوده بالعرض، بل بالذات، لأنه إن كان بالعرض، فإنه ستتفق أحد شروط وجود الموجود الذي بالفعل في حالة تغيره من القدرة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن الكون إن كان

(٥٧) أيضاً، مقالة اللام، ص ١٤٤٦.

(٥٨) هذا المفهوم قد أشرنا إليه من قبل، انظر التفصيلات، الفصل الثالث، البحث الثاني، المقصد الرابع.

(٥٩) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص ١٤٤١.

(٦٠) نفسه.

(٦١) أيضاً، ص ١٤٤٤.

(٦٢) أيضاً، ص ١٤٤٥.

(٦٣) نفسه، ص ١٤٤٥. ويشير ابن رشد إلى أن الإسكندر الأفروسي قد فسر قول ديمقريطس هذا، بالاعتداد على رواية أرسطو طاليس، إذ يقول الإسكندر ما نصه «ويحتمل أن يكون قوله (= ديمقريطس) كانت لنا كلها بالقدرة وأما بالفعل فلا، ليس كله حكاية قول ديمقريطس، بل يكون قول ديمقريطس من ذلك هو قوله كانت لنا أي كانت أزلية لم تزل وذلك أنها تشبه المادة في هذا المعنى. ويكون قوله كلها بالقدرة وأما بالفعل فلا، من قول أرسطو نفسه كأنه إصلاح لقول ديمقريطس، فكانه قال وديقريطس الذي قال في الأجزاء غير المتجزئة أنها لم تزل، هو ملاحظة منه للطبيعة الميرول ولا سيما كونها بالقدرة لجميع الأشياء المتولدة عنها بالفعل لا الفعل». انظر، ص ١٤٤٦.

موجوداً فلماً أن يكون من العدم وإنما من الوجود. فإن كان من العدم، فليس في طبيعة العدم أن ينقلب موجوداً، وإن كان من الموجود، فالوجود موجود قبل أن يوجد. فإذا كان هذا الوجود هكذا، فالكون يكون غير موجود، وهذا محال وخلاف لرأيه^(٦٤).

إذًا، وخلل هذا الإشكال بشأن الكون يرى ابن رشد أن الكون إنما يكون من غير موجود بالعرض، لأنه موجود بالقوة، وهي الميول التي عرض لها العدم الذي هو غير موجود بإطلاق، أي وجود نسي، وهو أيضًا من غير موجود بالفعل بالعرض، لأنه عرض للهوى التي منها الكون بالذات إن كانت غير موجودة بالفعل ومحضه بالقوة^(٦٥). ويضيف ابن رشد إلى حل هذه مسألة مهمة في فهم طبيعة الكون في الأشياء، وذلك أن المكون لا يتكون من العدم الذي هو موجود بالعرض، بل يتكون مما هو موجود بالذات ولكن وجوده بالقوة (= الميول)^(٦٦). ولماذا فقد أخطأ أنكساغوراس بقوله بال الخليط وإن هذا الخليط وإن كان بالقوة فإنه ولا بد معًا بالفعل^(٦٧). وسبب خطئه أنه لم يضع الميول موجوداً بالقوة في جميع الأشياء، وذلك لأن قولنا إن الأشياء جميعًا بالفعل لا يفسر لنا كيفية حدوث الموجودات وعملية التغير التي تكون فيها مما يبطل مسألة الكون عند أنكساغوراس^(٦٨).

وأيضاً فقد أخطأ كل من أنكسيموند وأنيابودوكليس عندما قالا إن طبيعة ما بالقوة الموجودة في الميول هي طبيعة متوسطة بين الأشياء التي بالفعل، وإن طبيعة الميول أنها غير متناهية. وسبب قولهما هذا هو لعدم اقطاع الكون في الأشياء، وسبب خطئهم هو أنهم لم يفهموا أن الموجود بالقوة في جميع الأشياء هو السبب في أن لا ينقطع الكون فيها^(٦٩).

ونخلص من هذا كله إلى أن ابن رشد قد فسرَ عملية الكون والتغير في الطبيعة بالاعتماد على العناصر الأساسية لحدوث الموجودات وهي اثنان بالذات وواحد بالعرض هو العدم، وأن هذا العدم إنما هو وجود عرضي بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل، وفيه يستكمل الموجود وجوده من انتقاله من القوة إلى الفعل. وهكذا ينفي ابن رشد من خلال ذلك أي وجود مطلق للعدم بزياء الميول، بل عدّ هذا الوجود نسبياً ومضافاً إليها وليس من طبيعتها، لأن من طبيعتها أنها تتحول من حالة إلى أخرى عن طريق التغير والكون، كما أوضحنا ذلك. وبهذا يحمل ابن رشد الإشكال الكبير الذي صرحت به الفلسفة الأرسطوطالية في مسألة كون الأشياء وحدودتها، عن طريق انتقامها من العدم الذي هو عرض في الميول إلى الصورة.

(٦٤) أيضاً، ص ١٤٤١ وما بعدها.

(٦٥) أيضاً، ص ١٤٤٣.

(٦٦) نفسه.

(٦٧) أيضاً، ص ١٤٤٤، ويلاحظ هنا أن ابن رشد في تعامله مع هؤلاء الفلاسفة يسقط العبارات والمقاصد الأرسطوطالية على أولئك، مثل الموجود بالقوة والموجود بالفعل والموجود بالعرض، مما يجعل قراءة آراء هؤلاء الفلاسفة قراءة تأريخية أكثر مما هي نصوص لهم.

(٦٨) نفسه.

(٦٩) أيضاً، ص ١٤٤٥.

الخاتمة

إن الهدف الرئيس من هذا الكتاب هو بيان موقف ابن رشد من مبادئ الجسم الطبيعي بشكل تفصيلي، مع مقارنته بالفلسفات والنظريات الأخرى التي صرحت بها الفلسفه الآخرون. وعليه فقد توصل الباحث من خلال بحثه إلى جملة نقاط أساسية هي:

١ - إن تعامل ابن رشد مع بناء هذه النظرية بشأن العلم الطبيعي، إنما كان يسير في خطين رئيسين يعضد أحدهما الآخر: الأول خط نقد هدفه توضيح الآراء التي قيلت في هذا المجال وبيان نقاط الاختلاف معها، وكيفية فهمها لدراسة الجسم الطبيعي ومبادئه. وقد تركز النقد الرشدي بشكل جلي وواضح على فيلسوفين رئيسين هما الإسكندر الأفروديسي وابن سينا، إذ عدّهما الأساس في بناء التصور الخاطئ في كيفية دراسة مبادئ العلم الطبيعي وعلاقته مع علم ما بعد الطبيعة، مما استوجب منه تصحيح ذلك الخطأ بإعطاء البديل المنطقي الخاص الذي ينطلق من المحسوس إلى المعمول ومن الطبيعي إلى الميتافيزيقي، وليس العكس، مما ترتب على ذلك الرصوّل إلى جملة نتائج طيبة في هذا المجال، توّضحت خلال فصول الكتاب وأجزائه؛ والخط الثاني، خط بنائي ينطلق من مجموعة النقوّدات الفلسفية التي يديها بشأن الآراء المقابلة، ليبين رأيه بشأن هذا المفهوم أو ذاك، وكان هدفه البنائي هو تخلص الفلسفة بشكل عام والفلسفة الطبيعية بشكل خاص مما لحقها من الأخطاء التي حلت بها من قبل بعض الفلاسفة. أي أن ابن رشد قد اعتمد المبدأ العقلي الخالص في ذلك، دون الجانب التوفيقى التلفيقي، أي بمعنى تأسيس مشروع فلسفى كبير للثقافة العربية قائم على أصول متينة تتجاوز الخلط والتشوّش الفلسفيين اللذين وقع فيهما ابن سينا والآخرون من قبل، والذي يعتقد ابن رشد في ذلك أنه سبب ما أصاب الفلسفة من انتقادات كبيرة على يد الغزالي فيما بعد.

٢ - وتوصل الباحث إلى أن دراسة هذا الموضوع لا تم بشكل جلي ومتكمّل إلا من خلال الرجوع إلى المصادر الرشدية الكبرى والصغرى ورسائله ومناقشاته الجدلية الحجاجية، أي أنها تؤخذ كوحدة متكاملة كاملة وليس عجزاً، من أجل إعطاء تصور شامل للدراسة الموضوع. وأبرز ما يمثل ذلك كتابه تفسير ما بعد الطبيعة الذي قد ضمّنه معظم آرائه الفلسفية في شتى موضوعات الفلسفة، ولم يقصر فيه كما هو معروف على الجانب الميتافيزيقي دون غيره، فضلاً عن مؤلفاته الطبيعية الأساسية الأخرى في هذا الميدان، ولا سيما كتاب السباع الطبيعي والكون والفساد وغيرها من كتب العلم الطبيعي.

٣ - إن قراءة ابن رشد قراءة تفصيلية في هذه الكتب تظهره لنا فيلسوفاً صاحب وجهة نظر متميزة وخاصة به، تعبّر خيراً عن ما يعتقد في هذه القضية أو تلك، وإن كان في بعضها قد تأثر بأراء الفلسفه الآخرين ولا سيما أرسطوطاليس الذي عدّه الفيلسوف الأكمل. إلا أن ذلك لا يعني التأثر

النام بقدر ما كان فيلسوفاً متأثراً بأراء عصره ونظرياته العلمية الأخرى، شاقاً طريقاً خاصاً به وسط ذلك، مما استدعي من لاحقيه أن يطلقوا على مذهبه المذهب الرشدي. ولا بد من تأكيد أن ابن رشد لم يكن فيليسوفاً ذا وجهين لعملة واحدة في تعامله مع المذاهب الفلسفية والكلامية وغيرها، بل هو فيليسوف واحد موحد لنفسه متهاشك منطقياً وعقولياً في كل مؤلفاته وكتبه التي تركها لنا، وإن كان يعبر عن فلسفته وفكرة باتخاذ مستويات مختلفة من التعبير بحسب اعتبارات عديدة منها نوع المخاطبين. ونجد ذلك جلياً في مؤلفاته الكبرى وكذلك مؤلفاته ذات الطابع الجدلية الفلسفية الحجاجي، وهذا جانب يجب أن يُتبه إليه جيداً، ولا يُقرأ ابن رشد بعد ذلك إلا من خلال هذه النظرة. وليس النظرة التجزئية لمؤلفاته وقراءتها منفصلة، إلا وتعود على صاحبها بأحكام وأراء فاسدة خاطئة تشوش المذهب الفلسفى كله . وتعطيه صورة غير الصورة التي أرادها ابن رشد له .

مصادر ومراجع الكتاب

- ١ - المصادر والمراجع العربية: مذكورة في حواشی الكتاب.
- ٢ - المصادر والمراجع الأجنبية:

Al - Alousi, D, H,

- *The Problem of Creation In Islamic Thought*, Baghdad, 1965.

Aristotle:

- *Physica*, Tr. into English by: R. P. Hardie, and R.K. Gaye, Oxford, London 1962.
- *Metaphysica*, Tr. into English by W.D.R. Oxford, London 1963.

Ency. of Philosophy, V.5, Art «matter», by Keith Camp Bell, London 1967.

Gauthier, Lean:

- *Ibn Rochd*, Paris 1942.

فهرس

المقدمة	٥
الفصل الأول : الجسم الطبيعي - تحديد عام	١٣
المبحث الأول - تحديد مجال دراسة الجسم الطبيعي في العلوم الفلسفية	١٤
تمهيد	١٤
المقصد الأول - أقسام العلوم الفلسفية (العلم النظري)	١٥
المقصد الثاني - النقد الرشدي للإسكندر الأفروسي وابن سينا	٢٢
المقصد الثالث - أقسام العلم الطبيعي	٢٥
المبحث الثاني - تعريف الطبيعة	٢٧
المقصد الأول - في العلم الطبيعي	٢٧
المقصد الثاني - تعريف الطبيعة في علم ما بعد الطبيعة	٣٢
المبحث الثالث - تعريف الجسم وبيان طبيعته	٣٦
المقصد الأول - تعريف الجسم	٣٦
المقصد الثاني - طبيعة الجسم	٣٩
أولاً - الأبعاد الجسمية	٤٠
ثانياً - التناهـي	٤٥
ثالثـاً - التهامـية	٥٠
رابعاً - الاتصال	٥١
الفصل الثاني : الميولى	٥٥
المبحث الأول - مفهوم الميولى	٥٧
المقصد الأول - موقع الميولى في العلوم الفلسفية وكيفية دراستها	٥٦
المقصد الثاني - تعريف الميولى	٦٥
المبحث الثاني - أحـكام المـيـولـى	٧٢
المقصد الأول - المـيـولـى جـوـمـر	٧٢
المقصد الثاني - التـميـزـيـنـ بـنـ اـنـوـاعـ المـيـولـى	٧٥

٧٨	المبحث الثالث - لواحق الميولي
٧٨	المقصد الأول - الميولي والتغير
٨٠	المقصد الثاني - مفهوم القوة وعلاقتها بالميولي
٨٢	المقصد الثالث - أنواع القوة وعلاقتها بالميولي
٩١	المقصد الرابع - الميولي والكثرة في الطبيعة
٩٧	الفصل الثالث : الصورة
٩٨	المبحث الأول - مفهوم الصورة
٩٨	المقصد الأول - كيفية دراستها في العلوم الفلسفية
١٠٠	المقصد الثاني - تعريف الصورة
١٠٤	المبحث الثاني - أحكام الصورة
١٠٤	المقصد الأول - الصورة جوهر
١٠٧	المقصد الثاني - الصورة موضوع العلم
١١١	المقصد الثالث - العلاقة بين الميولي والصورة
١١٦	المقصد الرابع - المقارنة بين الميولي والصورة
١٢٩	المبحث الثالث - لواحق الصورة
١٢٩	المقصد الأول - الحركة
١٣٠	المقصد الثاني - الفعل
١٣٣	المقصد الثالث - أدلة إثبات تقدم الفعل على القوة
١٣٩	الفصل الرابع : العدم
١٤٠	المبحث الأول - مفهوم العدم
١٤٠	المقصد الأول - كيفية دراسته في العلوم الفلسفية
١٤٤	المقصد الثاني - تعريف العدم
١٤٦	المبحث الثاني - أحكام العدم
١٤٦	المقصد الأول - أنواع العدم والقوة
١٤٨	المقصد الثاني - العدم والتغير والكون
١٥٣	الخاتمة
١٥٥	المصادر والمراجع

كتب أخرى للمؤلف

- (١). نظرية المكان في فلسفه ابن سينا، بغداد ١٩٨٧ . وطبعة ثانية في دمشق بعنوان نظرية المكان في الفلسفة الإسلامية، ابن سينا نموذجاً، دار نينوى ٢٠٠٨
- (٢). العلوم الطبيعية في فلسفه ابن رشد . ط١، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٥ . ويعاد طبعه في دمشق. دار نينوى.
- (٣). ابن رشد، تلخيص السياسة، ترجمة بالاشراك، بيروت، دار الطليعة، ط١ ، ١٩٩٨ . ط٢، ٢٠٠٢ .
- (٤). ابن سينا، التعليقات، دراسة وتحقيق، بغداد ٢٠٠٢ ، دار التكوير، دمشق ٢٠٠٨ .
- (٥). محمد مهدي النراقي، الوجود والماهية، دراسة وتحقيق وتعليق لكتابه قرة العيون في الوجود والماهية، دار نينوى، دمشق ٢٠٠٧ .
- (٦). من الآخر إلى الذات، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر، تحت الطبع
- (٧). الفلسفة والمنطق، جامعة النهرين، بغداد ٢٠٠٦ .
- (٨). كما يقوم المؤلف بتحقيق الأعمال الكاملة للفيلسوف العراقي الدكتور ياسين خليل (ت ١٩٨٦) . في التراث العلمي العربي وفي فلسفة العلم والمنطق الرياضي والفلسفة المعاصرة.
- (٩). ترجمة كتاب المستشرق ارفن روزتشال، الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط، تحت الطبع.